SULLA RETTA APPLICAZIONE

DEL PRINCIPIO

LA LEGGE DUBIA NON OBLIGA

OPUSCOLO FILOSOFICO-MORALE

DI ANTONIO ROSMINI

IN APPENDICE AL TRATTATO DELLA COSCIENZA

MILANO
Tipografia e Libreria Pirotta e C.
1851.

SUL PRINCIPIO

LA LEGGE DUBIA NON OBLIGA

E

SULLA RETTA MANIERA DI APPLICARLO

LETTERE

DI ANTONIO ROSMINI SERBATI

CON UNA RISPOSTA DI MONSIGNOR SCAVINI

ED UNA REPLICA ALLA MEDESIMA.

MILANO

Tipografia e Libreria Pirotta e C.

1851.

Mediolani: die 16 *Decembris* 1850.

Admittitur

Pro Excell. et Reverend. D. D. Archiepiscopo
Cæsar M. Pertusati Præp. Metrop. S. T. D.

PRENOTAZIONE

Fo ragione, col dar mano alla ristampa di questa opericciuola, e di far cosa ben accetta al dotto Clero, per l'argomento ch'essa tratta di somma rilevanza nelle morali discipline; e in pari tempo di adempiere un dovere di giustizia, facendo per prova conoscere, con quanta moderazione, se ben francamente, come deve chi propugna la verità, l'esimio Filosofo e Teologo italiano risponda a' suoi avversarj, — massime in luoghi e tempi, che con modi così fecciosi vengono impetite e bistrattate le sue dottrine.

M. A. M.

LETTERA I.*

AL SIGNOR LUIGI CARON TEOLOGO A VERCELLI

Che la legge positiva, quand' è dubia, non obliga.

Il P. maestro Puecher mi mise a parte della gentil lettera ch'Ella gli scrisse, e del suo desiderio di aver qualche dichiarazione della sentenza da me esposta nel *Trattato della Coscienza*, che la *legge positiva*, se dubia, non obblighi, quando la *legge strettamente razionale* obblighi anche nel dubio. « Io veggo bensì, Ella dice, come non » vi sia obligazione *certa* che nasca da *legge dubia;* ma » mi sembra eziandío, che una legge dubia non sia un » nulla, ma che sia ancora qualche cosa, la quale, se non » ha forza di produrre una obligazione diretta e certa, dà » però occasione ad un' altra legge superiore e naturale, » la quale ci dice di non esporci al pericolo di violare

* Fu stampata la prima volta nella *Pragmalogia cattolica*, fasc. di maggio e giugno 1847, e ritoccata dal chiarissimo Autore.

» una legge positiva, che io dubito che esista. » La sua difficoltà facilmente si presenta; e nel *Trattato della Coscienza* non l'ho forse discussa con quella estensione che sarebbe bisognato, perchè tenevo in vista principalmente i probabilisti de'tempi nostri, da' quali non potevo aspettarmi che mi fosse objettata. Ella ha certo ragione dicendo, che convien dare qualche ragione intrinseca di quella sentenza, non contentandosi di confermarla con autorità, a cui si possono facilmente contraporre altre autorità. Perciò, eccitato dal P. maestro a rispondere per lui su questo punto, mi è caro di potere in qualche modo servirla, coll'indicarle alcune delle principali ragioni che mi muovono a ritenere, che la legge positiva, se dubia, non obblighi, e la legge naturale sì.

La prima di tali ragioni si è appunto il sembrarmi che per la legge razionale v'abbia sempre il principio riflesso che la renda certamente obligatoria, e non v'abbia all'opposto per la legge positiva. Or qual è questo principio riflesso? forse il rispetto alla legge, che può venir meno non osservandola anche se dubia? No: se fosse questo, Ella avrebbe tutta la ragione di dire, che un tal principio dovrebbe valere sì per la legge razionale come per la positiva. Quel principio è tolto via dalla considerazione, che il dubitare se esista una legge, non è ancora aver cognizione della legge; perchè il *dubitare* non è *conoscere;* e se manca la cognizione della legge, manca la legge pel soggetto che non la conosce. Questo vale tanto per la legge positiva, quanto per la legge naturale, presa come legge, cioè in forma di comando legislativo, ma non presa qual necessità morale, siccome tosto si vedrà. Cerchiamo adunque quel principio riflesso, che vale solo per la legge razionale, e non per la positiva. Qual è la differenza intrin-

seca di queste due leggi? Ella sta qui, che, trattandosi di legge razionale, l'intento della legge si riduce sempre a proibire ciò che è in sè stesso un danno, un disordine, un male: quantunque la legge vesta talora una forma positiva, è sempre reducibile alla sua forma propria negativa, cioè ad una legge proibente. All'incontro il carattere della legge positiva si è, che il suo oggetto per sè stesso è cosa lecita, e si sa con certezza che non contiene danno alcuno nè disordine, in una parola, niun male; e che la proibizione nasce quindi unicamente dalla legge esterna, non dalla natura dell'opera. Ciò posto, facilmente si scorge, che v'ha un principio riflesso, cioè una legge razionale certa, la quale mi dice, che io debbo non solo evitare di rendermi autore del male, del disordine, del danno certo; ma che debbo evitare altresì di espormi al *pericolo* di diventarne autore; perchè il male dee essere aborrito dall'uomo infinitamente, in questo consistendo la rettitudine della sua volontà, che soffre tutto, anzichè rendersi causa di alcun disordine, di alcun male. Ora, posciachè l'oggetto della legge positiva è certamente lecito e scevro d'ogni disordine, io non m'espongo al pericolo di fare il male, ponendo l'azione relativa; e però non sono obligato per questo titolo di evitarla. Non sono obligato neppure in virtù della legge positiva, per la ragione detta, che, essendo dubia, non esiste ancora per me; purchè però io conservi l'animo ossequioso al legislatore, e pronto a obedir fedelmente, quando la sua legge mi divenisse certa. Acciocchè dunque io sia obligato d'evitare un danno della natura umana o un intrinseco disordine, io non ho bisogno di alcun'altra legge, se non di questa necessità morale che m'impone di evitarlo con tutte le mie forze o in tutti i modi a me possibili; ma acciocchè io sia obligato di evitare un'azione

innocente e scevra al tutto di disordine, io ho bisogno di una legge distinta dall'azione (la quale non contiene alcuna necessità morale); e questa legge non esiste fino a tanto che la sua esistenza m'è incerta. Se dunque la legge positiva è dubia, non è ancor legge, perchè le manca una delle sue essenziali condizioni: ma se il danno è dubio, la *necessità morale*, cioè l'obligazione d'evitarlo, continua, perchè questa necessità esige da me che io eviti d'esser causa del danno assolutamente; onde pecco contro di lei, sol che mi metta a rischio di produrlo.

Quest'argomento è agli occhi miei decisivo; ma non tutti forse ne intenderanno la forza: però ne soggiungerò un secondo, che riuscirà al comune più chiaro; ed è il seguente.

Il legislator positivo non può in alcuna maniera aver il diritto di volere che la sua volontà mi obblighi anche quando ella resta per me, senza mia colpa, dubiosa; il che io provo in questa maniera. L'azione che vien proibita dalla legge positiva, per sè stessa è lecita; dunque io ho un diritto certo di eseguirla. Ora il pretendere che io rinunzii ai miei diritti certi sopra un semplice dubio della volontà del legislatore, è cosa contraria alla ragionevolezza ed all'equità. Ma il legislatore non può mai voler cosa che si opponga a ciò che è ragionevole ed equo; dunque egli non ha autorità di voler che io obedisca alla sua legge dubia ed incerta. Il qual ragionamento non si può fare rispetto alla legge razionale; perchè io non ho mai diritto alcuno, nè certo nè dubio, di fare un male intrinseco, o di espormi al pericolo di farlo.

Aggiungerò una terza prova, la quale non mi sembra meno convincente delle due prime. Nessuno è obligato a rinunciare ad una parte de' suoi diritti, se la legge stessa

a ciò non l'obliga. Ma se le leggi positive dubie obligassero, ne verrebbe che io mi esporrei al pericolo di rinunziare senza ragione ad una parte de' miei diritti; perocchè essendo dubia la legge, vi è tanta probabilità ch'ella esista, quanta ve n'ha che non esista. Se dunque la legge non esistesse, io avrei rinunziato al diritto che ho all'azione lecita, la quale non era punto dalla legge proibita. Obedendo dunque alla legge dubia, mi espongo al pericolo di far danno a me stesso, privandomi di quell'azione che non mi era veramente interdetta dalla legge. Il qual pericolo non si riscontra favellando della legge razionale, per la ragione detta, che io non ho alcun diritto d'espormi al pericolo di fare il male; anzi è un mio sacro e prezioso diritto quello di astenermi da tutto ciò che ha sospetto di male.

Questa ragione si può esporre anche in altre maniere, e presentare sott'altri aspetti. A ragion d'esempio, contro a quelli che non possono intendere come la legge positiva dubia non sia legge (benchè questa proposizione sia certa), perchè, dicono, il dubio non è però un niente, ma è una mezza cognizione della legge, si può argomentare così: quantunque non sia vero ciò che voi altri dite, che la legge dubia sia quasi una mezza legge, e che però debba ritenere almeno una mezza forza di obligazione, e quantunque questa vostra maniera di parlare sia del tutto assurda, perchè l'obligazione è cosa semplice e non divisibile, tuttavia vi si conceda per un momento: che se n'avrà? Non altro, se non che il diritto certo, che io ho di porre l'azione lecita che costituisce l'oggetto della legge dubia, mi sarà scemato della metà; giacchè se mi fosse scemato del tutto, la legge dubia avrebbe ugual forza della legge certa; il che è ad evidenza falso. Dunque, posto anche che il

mio diritto fosse divisibile, e che ne perdessi una metà pel dubio che ho della legge, chi mi potrebbe obligare a rinunziare all'altra metà? Non sarei certo obligato a ciò da nessuna legge. Io posso dunque conservare la metà del diritto che mi rimane. Ma il fatto sta qui, che io non posso conservare questa metà di mio diritto, se osservo la legge. Non essendo adunque obligato a gittare via i miei diritti danneggiando me stesso; neppure sono obligato ad eseguire la legge dubia, perchè tale obligazione mi porterebbe a far di più di quello che esige la stessa legge.

Nè vale il dire, che l'oggetto della legge potrebbe essere divisibile, nel qual caso la legge dubia potrebbe eseguirsi per metà; perchè, rispetto alla metà in cui si eseguisce, tornerebbe l'argomento di prima, cioè sarei obligato in tal caso ad espormi al pericolo di sacrificare un mio diritto, cioè il diritto che ho di non porre la metà di quell'oggetto, se la legge non esiste, la quale potrebbe pur non esistere. Qui non si tratta in somma di dividere l'oggetto della legge, ma di dividere per metà l'obligazione stessa, il mio stesso diritto: il che è al tutto impossibile.

Eccole pertanto, mio caro Signore, delle ragioni intrinseche, come Ella brama; le quali mi sembrano dimostrare, che quantunque nel dubio della legge razionale, che non è altro che un'assoluta necessità morale, convenga attenersi alla più sicura, per l'obligo stretto che abbiamo di non esporci a fare ciò che è male in sè stesso, tuttavia nel dubio della legge positiva (senza nostra colpa, e colle condizioni esposte nel *Trattato della Coscienza*), non v'ha obligazione alcuna di adempirla.

Ciò che forse toglie ad alcuni di manica stretta d'aderire a questa sentenza, si è il timore di mancar con ciò di rispetto al legislatore. Ma questo timore è del tutto

vano, perchè non è mai un mancar di rispetto al legislatore il non eseguire una legge, a cui mancano i costitutivi necessarj acciocchè rendasi obligatoria; nel qual caso il legislatore stesso non esige nè può esigere una tanto irragionevole obedienza. Tutte le legislazioni ce ne danno la prova colle formalità che usano nella promulgazione delle leggi, e col tratto di tempo che lasciano acciocchè le leggi si conoscano dai sudditi prima che comincino ad obligare. Come poi il principio, che *Ignorantia juris non excusat*, valga pel solo foro esterno, e l'altre distinzioni da farsi, mi sembra che siano sufficientemente indicate nel *Trattato della Coscienza*.

Stresa, sul Lago Maggiore, 22 luglio 1846.

ANTONIO ROSMINI.

LETTERA II. *

A MONSIGNOR LODOVICO BARCIULLI
VICARIO GENERALE CAPITOLARE DI S. SEPOLCRO

Se sia lecito operare, quando si dubita che ciò che si fa contenga un male intrinseco vietato dalla legge naturale.

« La sua distinzione sull'uso de' principj riflessi fra ciò che è intrinsecamente cattivo, e ciò che è tale stante la proibizione di una legge meramente positiva, riduce la cosa al suo vero principio scientifico, che tengo per incrollabile. Solo non ho potuto bene intendere l'applicazione del principio stesso al caso dell'esperimento triennale sul matrimonio, che difetta *ex capite impotentiae dubiae,* in quanto che la regola del seguirsi la più sicura in materia di castità, fondata sul principio stesso da lei sapientemente stabilito, parmi soffrire eccezione in questo caso, non ostante la ragione del Sagramento e la riverenza ad esso dovuta. In questo caso l'animo mio non vede chiara l'applicazione del principio; e qui è dove io ho smarrito il filo che mi avrebbe condotto, siccome io credo, se ne avessi seguito la direzione. »

1. Queste gentili parole Ella mi scrivea in data dell'8 dicembre 1846. E comincio dal ringraziarla. Mi è di grandissimo conforto l'intendere che la distinzione sull'uso dei principj riflessi, applicati a ciò che è male per sua intrin-

* Fu stampata nella *Pragmalogia cattolica*, fasc. di maggio e giugno 1848.

seca natura, e a ciò che è tale in virtù della proibizione di una legge meramente positiva, viene confermata pienamente dall'autorevole suo suffragio, e dichiarata il vero principio della quistione che non può esser crollato. Non è perchè abbia io proposto questa distinzione, che mi rallegri la sua approvazione; ma perchè mi par vera e necessaria alla retta e prudente direzione delle coscienze. La qual distinzione, se io non erro al tutto, tempera i sistemi estremi e li concilia, tenendo quella via di mezzo, per la quale si cansa da una parte il rigorismo perniciosissimo e dall'altra il lassismo non meno pernicioso.

2. Ella sa che io porto grandissima venerazione ed affetto a Sant'Alfonso de' Liguori, di cui fo insegnare la morale agli alunni dell'Istituto della Carità; e credo che la distinzione sopracennata sia nel fondo conformissima alla mente del Santo, sebene egli s'esprima diversamente. Ma non sono le nude e grette parole degli autori staccate dal loro contesto quelle che ne facciano conoscere con verità le sentenze; e però io stimo che taluni, che si professano seguaci di quel santissimo Moralista, si allontanino talora dalla sua dottrina senza avvedersene, quando pure si attengono di tutta forza alla lettera delle sue sentenze. Questo accade, se non erro, anche al reverendissimo Scavini, in alcuni luoghi della sua morale ultimamente publicata; e uno di tali luoghi è appunto quello, in cui dal triennio d'esperimento, conceduto ai conjugi nel caso di impotenza dubia, pretende dedurre in generale che si possano far quelle azioni nelle quali vi ha dubio di fornicazione. Questa proposizione offende oltremodo i miei orecchi, e parmi che tutte le coscienze timorate debbano rigettarla. Sia pure che la disposizione canonica del triennio, considerata superficialmente, possa ingenerare qualche difficoltà contro il prin-

cipio sopracennato, che si debba astenersi da quelle azioni da cui si dubita conseguitare un male intrinseco. Ma una difficoltà che si presenta allo spirito, non può distruggere un principio bene stabilito e con argomenti diretti confermato; poichè se così dovesse essere, qual mai principio potrebbe reggersi? Quale è così evidente, che non incontri difficoltà, e che non ammetta objezioni anche gravi nel primo aspetto? Qual mente potrebbe conservare delle ferme persuasioni e credenze, se alla prima objezione che paresse insolubile vacillasse? Io ho sempre veduto che le più savie e dotte persone, allo scontro di tali difficoltà, procedono appunto con quella modestia e giustezza, colla quale Ella si esprime nel brano della sua lettera qui sopra trascritto; dove, a malgrado che l'esperimento triennale le faccia intoppo, tuttavia non dubita dire, che la distinzione sull'uso de' principj riflessi fra ciò che è intrinsecamente male e ciò che è male per proibizione positiva, è incrollabile, e che quell'intoppo si dee vincere, a suo parere, seguendo bene il filo del ragionare.

3. E per tornare allo Scavini, giacchè ragionando di quest'autore parmi di poter più pienamente soddisfare al suo desiderio di vedere snodata questa difficoltà, egli comincia dal dichiarare, che l'uso del matrimonio fatto da conjugi dubiosamente impotenti contiene il pericolo della fornicazione, e che però la via più sicura sarebbe l'astenersene: *Qua in re*, tali sono le sue parole, *nemo dixerit, Coelestinum III tenuisse viam tutiorem; cum apertissime tutius sit in tali casu abstinere ab usu conjugii ob periculum fornicationis, super quo Pontifex dispensare non potest.* Sulle quali parole è facile osservare, che il riconoscere da una parte il pericolo di fornicazione nell'uso del matrimonio in tal caso, e dall'altra il dichiarare che il

Sommo Pontefice non può dispensare su tal pericolo, altro non verrebbe a conchiudere se non che Celestino III dispensò in quello che non poteva, quando permise il triennale esperimento. Il che certo non voleva dire l'egregio Scavini, il quale anzi riconosce per giusta e legitima la disposizione canonica del Pontefice Celestino; e tanto giusta, che da essa vuole indurre la conseguenza, che dunque anco nella delicatissima materia della fornicazione, intervenendo il dubio se sia o no peccato, si può operare liberamente. Onde soggiunge queste parole: *Ex quo evidentius probatur, nostrum systema bene obtinere etiam in dubio de lege naturali; nam lex naturae est abstinendi ab omni fornicationis periculo.*

4. Le quali parole contengono la stessa contradizione delle precedenti, la stessa lotta di concetti; perocchè da una parte si confessa e dichiara apertamente, che « è legge di natura il doversi astenere non solo da ogni fornicazione certa, ma ben anco da ogni pericolo di fornicazione », che è quanto dire da ogni fornicazione dubia; e dall'altra si sostiene, che anche quando vi è dubio di fornicazione si possa operare; mentre da quella premessa se ne dovrebbe dedurre il contrario. Poichè se è legge di natura l'astenersi da ogni pericolo di fornicazione, come si potrà dire che tuttavia l'uomo vi si possa esporre? Non dovrà la legge di natura osservarsi? o si potrà fare, che quello che è indubitatamente legge di natura, e si conosce esser tale, con qualche principio riflesso cessi di esser legge di natura, e si pervenga a fare che più per tale non si conosca, e quindi si possa avere per lecito ciò che la legge di natura proibisce? Qual sarebbe, in tal caso, il servigio che presterebbero i principj riflessi, se non quello di distruggere la legge naturale? quello di confondere ed oscurare la mente,

invece di illustrarla? quello di pervertire e falsare la coscienza, invece di rettificarla? E qual servigio è cotesto? Se tale fosse il servigio che si richiede dai principj riflessi, non sarebbe una colpa il solo richiederlo, il mendicarlo da essi? non sarebbero abominabili questi principj, che cangerebbero il male in bene, ed aprirebbero la porta ad ogni iniquità e ad ogni sozzura? Lungi da me l'attribuire nè anche per ombra simiglianti intenzioni ad una persona così specchiata, come è l'autore della Teologia morale di cui parliamo, le cui intenzioni furono certamente rettissime; ma non è men vero per questo ch'egli prese certamente uno sbaglio, togliendo a interpretare in questo modo la mente di quell'uomo santissimo e così delicato in materia di purità, qual era Sant'Alfonso de' Liguori.

5. La contradizione diviene ancora più manifesta, se si considera che trattasi del caso in cui sia dubia la legge; e poi si comincia dal confessare, aversi una legge naturale del tutto certa che vieta fino il pericolo della fornicazione: *lex naturae est abstinendi ab omni fornicationis periculo*. Da questa confessione e dichiarazione sarebbe stato facile il dedurre, che dunque il caso della fornicazione non apparteneva alla questione della legge dubia, appunto perchè vi è già la legge certa che vieta di operare anche nel solo dubio di essa: giacchè, quando vi è dubio di fornicazione, vi è pericolo di fornicazione. All'incontro, senza badare punto ad una conseguenza così spontanea, che è quanto dire senza connettere le idee, se ne conchiuse che, quantunque si tratti di fornicazione, materia appartenente alla legge naturale, era lecito operare col dubio. La qual conclusione non si trasse certamente dalla legge naturale certa di astenersi da ogni pericolo di for nicazione, la quale si confessava pienamente e si ricono

sceva certissima: ma, lasciata lì questa legge in aria, senza farla fruttare e produrre le sue conseguenze, si prese un'altra strada per riuscire al proprio intento; e la strada fu questa. Si pose come cosa evidente, e però non bisognevole di alcuna dimostrazione, che nell'esperimento triennale vi avesse pericolo di fornicazione; e, posto questo (che pure non si doveva supporre per evidente, ma esaminare se un tal pericolo veramente vi fosse), si argomentò: che, appartenendo la fornicazione alla legge naturale, e permettendo la Chiesa quell'esperimento, permetteva con ciò il pericolo della fornicazione; e quindi si dedusse che, non potendo la Chiesa errare nella materia di costumi, fosse permesso di operare anche nel dubio della legge naturale, e fosse vano il timore di offenderla, sia nella materia della fornicazione, sia in altra qualsivoglia, allorchè non vi avesse la certezza di offenderla, ma il solo dubio. Si argomentava dunque da un fatto, non da un principio; e per tirarne l' induzione che si bramava, si caratterizzava quel fatto come meglio piaceva, senza fare un accurato esame del medesimo, senza dare la menoma prova del carattere che gli si applicava, cioè di essere dubiamente fornicario: e così, movendo il ragionamento da un fatto caratterizzato ad arbitrio, si deduceva che, anche in materia di fornicazione e in qualunque altra materia proibita dalla legge di natura, si poteva francamente operare, purchè la legge non fosse certa, ma solamente dubiosa.

6. Il qual ragionamento, apertamente falso e immoralissimo nelle sue conseguenze, non si sarebbe potuto fare certamente, se si fosse tenuto presente il principio ammesso senza dubitazione alcuna nè limitazione dallo stesso Teologo di cui parliamo, che *lex naturae est abstinendi ab omni fornicationis periculo*. Dal qual principio si po-

teva e si doveva in quella vece conchiudere, che l'altro principio riflesso: « La legge dubia non obliga », non era applicabile alla materia della fornicazione; perchè, rispetto a questa, vi è già una legge naturale certa, che proibisce non solo la fornicazione ma anche il pericolo, e quindi non solo la fornicazione certa ma anche la fornicazione dubia: onde non era più il caso, che la legge fosse dubia. E si avrebbe potuto dopo di ciò universalizzare il principio con facile ragionamento, raccogliendone, che quel principio riflesso tanto acclamato *Lex dubia non obligat* vale solo per la legge positiva, e non per la naturale, quando trattasi di male intrinseco; perocchè in questo caso la legge, anzi che dubia, è sempre certa e patente, prescrivendo « di doversi astenere da ogni male intrinseco », di cui la fornicazione non è che un esempio, un caso particolare. Così facile sarebbe stato all'ottimo Scavini di venire appunto con me, e con Sant'Alfonso bene inteso; poichè accordando egli ingenuamente, che « la legge naturale vieta ogni pericolo di fornicazione », e che neppure il Papa può dispensare quando si tratta d'un pericolo di offendere la legge naturale vietante il male intrinseco; *super quo Pontifex dispensare non potest;* con ciò ne accorda tutto quello che noi vogliamo: non altro dicendo noi, se non questo appunto, che il pericolo di produrre un male intrinseco, e così di offendere la natural legge, si deve assolutamente evitare, senza che altro principio riflesso valga a giustificare l'uomo nell'incorrerlo volontariamente; perocchè qui la legge proibente non è dubia, anzi certa ed indubitabile, e il dubio cade solo sul fatto a cui la legge si applica.

7. Ho dubitato, a dir vero, di me stesso, quando mi si affacciarono le contradizioni sopra indicate, ho dubitato

se io forse male intendessi i luoghi del Moralista sopranominato, e mi sono provato a purgarnelo; ma non vi sono riuscito. Dissi meco stesso: forse egli vuol dire che nell'esperimento triennale non vi è dubio, e quindi non vi è pericolo di fornicazione, e quindi egli è lecito. Ma mi avvidi, che l'intero contesto non concedeva questa interpretazione. Perocchè a qual fine adduce egli l'esperimento triennale, se non per provare che quando vi è dubio, anche trattandosi di legge naturale e di male intrinseco, si può operare lecitamente? Se egli tenesse che nell'esperimento triennale non vi avesse alcun dubio di fornicazione, che cosa gli poteva valer questo esempio a confermare la sua tesi? D'altro lato basta la stessa tesi che egli prende a difendere, come testimonio indubitabile della sua mente. La qual tesi è, che si possa operare, anche nel dubio riguardante la legge naturale, senza limite, o si tratti di male intrinseco o no.

8. E benchè tali osservazioni allunghino questa mia risposta, che Le debbo, forse più del dovere, tuttavia mi permetta d'aggiungerne qualche altra, giacchè sono entrato in questo discorso, non inutile, spero, a chiarire la questione ch'ella mi fa sull'esperimento triennale. Osserverò adunque ancora, che l'egregio Scavini, portando l'esempio di questo esperimento, va fuori della sua tesi, o almeno confonde più tesi in una sola. In fatti egli volge il suo discorso a provare, che la legge dubia non obliga nè pure in quelle materie che riguardano il naturale diritto. All'incontro la tesi che stabilisce è questa: *Inter duas opiniones aeque probabiles potest homo sine peccato eligere et tenere partem minus tutam, relicta alia tutiori.* Ora la questione della legge dubia e la questione dell'opinione dubia sono questioni diverse, che non si debbono confon-

dere insieme, come mi pare d'aver dimostrato ad evidenza nel *Trattato della Coscienza*. Perocchè le *opinioni* non sono *leggi*, e le leggi non sono opinioni. Ma lasciamo questa confusione; ce n'ha un' altra maggiore.

9. Egli toglie a dimostrare, che la legge dubia, benchè sia naturale, non obliga. Ora l'argomento che adduce dell'esperimento triennale, non riguarda il dubio della legge, ma il dubio del fatto, come dicevo poco prima. La legge, nell'addotto esempio, è certa: vi ha legge certa, che si debba evitare la fornicazione; vi ha pure legge certa, e riconosciuta da lui stesso per indispensabile, di astenersi da ogni dubio di fornicare: *nam lex naturae est,* per ripetere ancora le sue parole, *abstinendi ab omni fornicationis periculo.* L'unica questione adunque che si può fare sulla concessione del triennio non versa punto nè poco intorno alla legge, ma intorno al semplice fatto, se in esso vi abbia sì o no pericolo di fornicazione. Dunque quell'esperimento è un esempio del tutto alieno dal suo proposito; non può essere addotto a dirimere la questione riguardante il dubio della legge.

Ed egli stesso il nostro Teologo, che avea alcune pagine innanzi distinto il dubio del diritto dal dubio del fatto, si arrestò a favellare del dubio intorno al diritto, e tolse a dimostrare che nel dubio speculativo di diritto si può operare lecitamente; e per provarlo addusse l'esperimento triennale, che offerisce un dubio sul fatto e non sul diritto. Onde cade nel sofisma che suol chiamarsi dai logici *ignoratio elenchi.*

10. La qual fallacia mi sembra notabile, non già soltanto perchè ella è una fallacia; ma perchè sembrerebbe che 'l nostro autore, che pur si professa di seguitare la dottrina di Sant'Alfonso, concedesse agli uomini la libera

facoltà di operare, non solo nel dubio del diritto, ma ben anco nel dubio del fatto, senza alcuna limitazione. Il che farebbe stupire, se fosse vero (e non è certamente, salvandolo da tal caduta una felice incoerenza): poichè egli non può ignorare ciò che insegna su questo punto lo stesso Sant'Alfonso de' Liguori, il quale espressamente decide il contrario: *His positis, dicimus nunquam esse licitum uti opinione probabili probabilitate facti, cum periculo damni alterius aut sui ipsius; quia hujusmodi probabilitas minime aufert periculum damni; si enim opinio illa est falsa, non evitabitur proximi aut operantis damnum* (Theol. Mor. lib. 1, n. 42). Nelle quali parole si contiene, a mio parere, la vera ragione per la quale non è mai lecito porre un' azione col dubio ch'ella contenga o produca un intrinseco male; perchè un intrinseco male è sempre un danno fatto al prossimo od a sè stesso. Ed è bene ad osservarsi, che Sant'Alfonso non parla solamente di danno fatto altrui, ma ancora a sè stesso: e di più che il danno a cui l'uomo può soggiacere, non è soltanto fisico, qual sarebbe quello che si reca nel corpo o nelle sostanze, ma è ancora intellettuale e morale, come è spiegato nel *Trattato della Coscienza;* e il danno intellettuale e morale può essere più grave del danno fisico, e certo il morale almeno è sempre più grave. Onde chi s' esponesse, poniam caso, volontariamente al pericolo conosciuto di mentire, o di fornicare, si esporrebbe al pericolo di produrre in sè stesso un danno morale, che è quanto dire il sommo de' danni. Laonde se alcuno dubitasse che ciò che sta per dire è una menzogna, non dovrebbe certamente dirlo; e così chi dubitasse di commettere una fornicazione, non dovrebbe punto andare innanzi coll'operare senza curanza. Certo se lo facesse, metterebbe a pericolo l'anima propria, che è il mag-

gior danno ch'egli possa cagionare a sè medesimo. Ed è per questo che nel *Trattato della Coscienza* io dimostrai, come mi pare, che ogni qualvolta nell'azione vi ha pericolo conosciuto di male intrinseco, non può mancare giammai quello che i teologi chiamano *dubio pratico;* stante il quale, tutti convengono, lo Scavini non eccettuato, che non si può operare lecitamente; perocchè, conoscere che v'ha pericolo di male intrinseco, e dubitare che l'azione sia illecita, è una cosa medesima, chi ben considera. E infatti che cosa è dubitare dell' illiceità della azione, nel che sta il dubio pratico, se non dubitare che quell'azione rechi danno al prossimo od a sè stesso? giacchè ogni danno volontario, sopratutto il morale, è certamente cosa illecita: e però chi ha dubio di un tal danno, dubita ancora necessariamente che l'azione sia illecita. Onde i migliori teologi insegnano, che quando un uomo conosce, a ragion d'esempio, che ciò che è per dire è una menzogna, conosce medesimamente e necessariamente che ciò che è per dire è illecito, appunto perchè la menzogna è un intrinseco disordine, e perciò intrinsecamente illecita, e perciò che danneggia l'anima moralmente. E dicono ancora i più savj teologi comunemente, che niun principio riflesso può scusare colui che sa di mentire. Perocchè, quantunque egli procurasse di persuadere sè medesimo che si può mentire per far del bene, non cesserebbe però di conoscere che ciò che vuol dire è menzogna, e però illecita. Da che vuol conchiudersi, che i principj riflessi co' quali si studia di render lecito l' illecito, o sono falsi o male applicati. È falso il principio riflesso, che per far del bene si possa dire una menzogna; ed è male applicato il principio, che la legge dubia non obliga, per dimostrare che si può operare in dubio di fornicazione.

11. Si dirà, che anche Sant'Alfonso adduce in esempio l'esperimento triennale. Ma il Santo non l'adduce mica per provare l'espressa proposizione, che « nel dubio della fornicazione si possa operare »; la qual proposizione, se gli si fosse presentata, io credo che l'avrebbe altamente condannata. Egli addusse adunque quell'esempio di passaggio, e soltanto per provare che i Pontefici nelle loro decisioni non sempre s'attennero alla regola: *in dubiis tutior via eligenda est* (benchè, come vedremo, non si avea qui due vie l'una più e l'altra meno sicura, ma si aveva una sola via sicura). E la sua tesi era negativa, e poteva sostenersi; perchè altro non voleva dire in quel luogo, se non che la citata regola canonica non era universale e da applicarsi indistintamente a tutti i dubj *si lex ista esset universalis sequendi in cunctis dubiis etc.*, e però egli avea in animo di combattere l'*estremo tuziorismo,* che pretende doversi l'uomo attenere alla più sicura in ogni cosa, sistema che a ragione egli combatte, come quello che è un insopportabile rigorismo. Ma, fra la sentenza che obliga d'attenersi alla più sicura in tutti i casi, e la sentenza che disobliga pure in tutti i casi dall'attenersi alla più sicura, vi ha una strada di mezzo che in alcuni casi obliga e in altri disobliga; ed ella è questa che si deve cercare per trovare il vero ed il giusto, acciocchè da una parte non si aggravino gli uomini più di quello che la legge comanda, e dall'altra non si sottraggano al santissimo giogo di questa legge. Or poi chè il santo e dotto Moralista non intendesse d'argomentare con quell'esempio dal particolare al generale, così lo provo. — Quando il Papa Celestino III permise l'esperimento triennale, su di che verteva il dubio? Udiamo Sant'Alfonso stesso che ce lo dichiara: *tunc dubium vertebat, an mulier illa esset aliena* (Moral. Syste-

ma), dubio che riguarda il *fatto* e non la *legge*. Ora proviamoci a generalizzare il principio, e vediamo che cosa ne uscirebbe. Ne uscirebbe, che ogni qualvolta un uomo dubita se una donna sia la sua, ovvero *mulier illa sit aliena*, ed ha uguali prove per una parte e per l'altra (il che costituisce il dubio), egli potrebbe coabitare con esso lei. Ora chi vorrà attribuire al santissimo uomo una tale dottrina? non sarebbe egli un fargli torto? È dunque necessario d'interpretare la sua mente con qualche poco di discrezione.

12. Ma per tornare allo Scavini, l'esperimento triennale, quell'unico esempio addotto per provare una tesi così generale e così delicata, o piuttosto una varietà di tesi confuse in una, non gli sarebbe stato certamente pietra d'inciampo, solo che avesse ragionato sopra quel principio da lui apertamente riconosciuto, che la Chiesa non può mai permettere quello che è contrario al naturale diritto. Poichè così egli avrebbe dovuto argomentare.

È legge di natura l'astenersi da ogni pericolo di fornicazione: *lex naturae est abstinendi ab omni fornicationis periculo.* Ma la Chiesa non può dispensare in ciò che è vietato dalla legge naturale, come è la fornicazione, *super qua Pontifex dispensare non potest.*

Dunque il permettere che fa la Chiesa l'esperimento triennale nel caso d'impotenza dubia, è prova manifesta che quell'esperimento non involge alcun pericolo, e però nè manco alcun dubio di fornicazione; perchè la Chiesa non può errare nelle sue disposizioni intorno ai costumi. — Col quale ragionamento egli avrebbe manifestamente conosciuto, che la concessione che fa la Chiesa a' conjugi dubiamente impotenti, nulla poteva provare all'uopo della sua tesi; non poteva cioè provare essere lecito l'operare a chi

dubita non forse ciò che egli fa sia vietato dalla legge di natura e sia un male intrinseco; e conosciuto questo, l'ottimo nostro Moralista non avrebbe giammai addotto quell'esempio a prova di ciò che non prova.

13. Nel *Trattato della Coscienza* (634), in cui mi sono studiato di proporre a' teologi una via di mezzo, della quale lo Scavini non fa menzione, contentandosi di combattere cogli avversarj che vanno all'estremo opposto e che giustamente si chiamano *rigoristi,* io avevo avvertito che nell'esperimento triennale non accade alcun male intrinseco, e perciò nè anco dubio di formale peccato di fornicazione; ma ivi accennai forse troppo brevemente e incompletamente le ragioni che lo dimostrano; ed è per questo che V. R. me ne domanda giustamente una più ampia dichiarazione.

Bramando di servirla, per quanto mi sarà dato, io osservo prima di tutto, che ci possono essere delle azioni le quali, benchè male in sè stesse, tuttavia non sono tali rispetto al soggetto che le fa; come, a ragion d'esempio, accade nel caso della coscienza incolpevolmente erronea, dell'ignoranza invincibile ec. Ora, considerata la questione sotto questo aspetto, nell'esperimento triennale di cui si parla non si scorge alcun male intrinseco; e così lo provo.

L'uomo, per consentimento universale de'teologi, non è obligato a tenere per norma delle sue azioni la certezza assoluta, quand'egli non la può avere; ma basta, acciocchè sia immune da colpa formale, che egli seguiti la *certezza pratica* della leceità della sua azione, la quale volgarmente si chiama *certezza morale.*

Ora è altresì un principio ammesso da tutti, che « la presunzione si equipara alla verità », e perciò alla certezza pratica sufficiente per agire.

Ma, nel caso de'due conjugi i quali dubitano della perpetua loro impotenza, essi non la conoscono ancora; per-

chè il dubio di una cosa non è cognizione della medesima. Non dandosi adunque cognizione dell'impotenza, di cui forse sono affetti, e non essendovi alcun mezzo di conoscerla fin che stanno separati (nel qual caso sarebbero obligati a verificarla prima, secondo le canoniche disposizioni); non resta loro per operare altra regola che quella della *presunzione*. Ma la presunzione in questo caso, per consentimento de' teologi stessi, è quella che abbiano intere e perfette le naturali potenze, perchè *praesumi non debet defecisse naturam*, come pure i teologi e canonisti sogliono dichiarare. E la dichiarazione è ragionevolissima, dovendosi sempre tenere, che le cose vadano secondo l'ordine comune della natura che si verifica in un numero di casi quasi infinito, e non secondo qualche rara eccezione in cui la natura manca a sè stessa.

Se dunque la presunzione equivale alla verità negli ordini delle cose morali, i conjugi sono da ogni legge naturale licenziati ad operare a quel modo stesso che opererebbero se fossero veramente conjugi, dovendo essi ritenere sè stessi per tali e non altramente fino a tanto che non consta punto loro del contrario. E questo, benchè in un grado differente, sono necessitati a fare, non solo essi, ma ben anche tutti gli altri conjugi, non essendo dato all'uomo di avere in tali cose la certezza la più assoluta. Onde basta certamente una certezza presunta o putativa, qual ebbe anche Giacobbe, quando credevasi aver seco Rachele da lui sposata, mentre in fatto avevasi Lia.

Se dunque soccorre ai conjugi dubiamente impotenti la legitima presunzione, quando anche mancasse la verità, in niuna maniera peccherebbero formalmente usando insieme; ma tutto al più non sarebbevi che un peccato materiale, il quale non è peccato nè colpa di sorte alcuna. Nè male alcuno dal loro usare insieme potrebbe succedere; perocchè,

se ottengon l'intento, cessa del tutto anche la fornicazione materiale, avverandosi che sono atti al conjugale officio; e se, non ottenendolo, accade qualche disordine, questo è affatto straniero alla loro volontà, è cosa che indirettamente accade e per accidente, non quasi atto umano, ma quasi effetto fisico; onde neppure s'imputano tali disordini a' legitimi conjugi, a cui per vecchiezza o altro difetto con loro increscimento intervengano, ovvero a quelli che dormono.

14. E l'argomento stringe di più, trattandosi di un dubio posteriore alla celebrazione del matrimonio (che se fosse anteriore, sarebbe illecito il contratto nuziale, per le ragioni addotte da' teologi). Il qual dubio, se è posteriore alla celebrazione del matrimonio, come si manifestò egli nell'animo di conjugi? Assai probabilmente per l'attentata e non ottenuta congiunzione. Saranno essi forse colpevoli del loro tentativo? Niuno certamente lo dirà; poichè colui che si facesse a sostenere una tale stranezza, dovrebbe conseguentemente obligare tutti i conjugi a verificare prima di unirsi se possono conseguire l'intento della loro unione, a dovere, non già presumerne la possibilità, ma averne la certa verità. Ed essendo questo assurdo, rimane evidente, che i conjugi si uniscono legitimamente sulla sola presunzione di poter conseguire il fine che si propongono. Da principio adunque l'uso del matrimonio è fondato per la massima parte de' conjugi sulla presunzione e non sulla certezza. Ma se al primo tentativo avviene loro che non possano ottener quanto vogliono, il che accade a moltissimi, dovranno per ciò tostamente metter giù l'armi? verrà meno così presto la presunzione, alla quale appoggiati, legitimamente operarono, benchè senza frutto? Non potrebbe egli essere, che al secondo, al terzo o al quarto tentativo riescano a quello che non è loro riuscito fino allora? non si deve presumere anche questo? Perocchè si dee ben avvertire, che l'impe-

dimento dirimente non è l'impotenza temporanea, ma la perpetua: per questa sola vien meno in essi la qualità di conjugi; e basta che una sola volta si potessero congiungere ad accertare la loro qualità. Laonde, se a tutti i conjugi, stretto il legitimo contratto nuziale, è lecito accostarsi sulla presunzione di ben riuscire la prima volta, perchè non potranno farlo egualmente sulla presunzione di poter riuscirne un'altra volta qualsiasi? Chi potrebbe definire quale sarà la volta del felice riuscimento? La legge naturale non vi arriva a determinarlo; e però sottentra la positiva, fissando gli esperimenti per lo spazio di un triennio continuo: e se prima di questo tempo, ottenendosi la certezza dell'impossibilità, cessasse la presunzione della possibilità, il conjugio sarebbe sciolto; laddove, se anche dopo il triennio si provasse che la presunzione rimane, non essendosi conseguita la certezza pratica dell'impossibilità, il tempo delle esperienze ancor si prolunga. Tutto ciò è coerente, giusto, ragionevole, nè v'ha cosa alcuna che si opponga alla legge naturale o razionale.

15. Noi abbiamo considerato la cosa subjettivamente, e ciò basterebbe allo scioglimento della questione: perocchè il lecito e l'illecito è sempre soggettivo, e basta che non si trovi un male intrinseco rispetto al soggetto operante, perchè si possa onestamente e legitimamente operare.

Ma consideriamo pure la cosa anche oggettivamente, cioè in sè stessa, prescindendo dalle relazioni che ella ha colla coscienza del soggetto operante: esaminiamo cioè, se vi abbia dubio di offendere contro la castità nell'esercizio del triennale esperimento, se vi abbia pericolo di produrre quel male intrinseco che si rinviene nelle azioni che sono opposte alla virtù della castità. La questione si riduce così a ben determinare in che consista quel male intrinseco che può occorrere nell'uso dello stimolo sessuale: ed è questo che io ho pro-

curato di determinare nel *Trattato della Coscienza* (627-632).

16. L'inclinazione de'sessi e il loro uso non è alcun male in sè stesso, essendo cosa stabilita dal Creatore nella natura. Il male intrinseco adunque, non trovandosi nella cosa in sè stessa (prescindendo dall'originale infezione, che non fa al nostro proposito), non può trovarsi che nel fine e nelle circostanze. Se il fine è malvagio, vi ha male intrinseco in questa mala direzione del fine; se le circostanze non sono quali le vuole l'ordine della natura umana, vi è male intrinseco, che è il disordine della natura umana per le dette circostanze disordinate. Le circostanze richieste dall'ordine dell'umana natura al legitimo uso dello stimolo sessuale sono principalmente; 1.° che l'uomo non si lasci guidare e signoreggiare dalla sensazione cieca e brutale, operando, non più secondo il lume della ragione, ma secondo l'impulso istintivo; 2.° che all'uso del sesso preceda il legitimo contratto nuziale fra uno ed una, pel quale si promettono e giurano piena e perpetua amicizia, convivenza e communione; 3.° che non si voglia altro modo di unione che quello determinato dalla condizione de'sessi. L'altre circostanze di convenienza possiamo qui per brevità trapassarle. Ora, verificate queste circostanze richieste dalla dignità dell'umana natura, niente ha più di male l'uso dello stimolo sessuale, niente ha più che sia contrario alla legge della castità. Ma niuna di tali circostanze manca nell'esperimento triennale, nel quale pure il fine si suppone retto. Non lo si intraprende per il dominio di cieca passione, non prima che'l contratto nuziale da parte de'contraenti sia stretto legitimamente, nè altro modo si vuole d'unione che quel determinato della natura, e tutto anzi si mette in opera per ottenerlo. Dunque egli è manifesto, che qui non si trova menomamente il caso dell'intrinseco male o del pericolo d'offendere la castità; niente v'ha che

sia contrario alla legge di natura, anzi che non sia ad essa conforme. A ragione adunque la Chiesa il permette; e a permetterlo la muovono oltre ciò altre ragioni gravissime, quali sono la riverenza al Sacramento, la stabilità da mantenersi quanto più si può a matrimonj già contratti, il diritto *ad rem* conseguito dagli sposi col loro contratto reciproco, la necessità che sia dichiarato se almeno una parte goda della potenza di cui parliamo, acciocchè essa non venga privata ad arbitrio del diritto naturale che ha ciascuno di contrar matrimonio, e somiglianti.

17. Conchiuderò dunque dicendo, che erroneamente si ricorre alla concessione canonica del triennale esperimento per dimostrare, che l'uomo può operare lecitamente anche allora quando egli dubita se la sua azione s'opponga alla legge della natura e contenga o produca un intrinseco male. Io non riconosco menomamente in questa dottrina quella di Sant'Alfonso de' Liguori, presa nel suo complesso e nel suo spirito interpretata con senno. Se si divulgasse esser lecito operare anche col dubio di commettere un male intrinseco contro la legge della natura, e nominatamente una fornicazione, qual varco amplissimo non s'aprirebbe ad ogni nequizia? quali scuse non si darebbero in mano all'umana malizia? Non è egli questo un insegnare *ex cathedra* la via di comprimere le voci della timorata coscienza? un insegnare all'uomo il modo di tessere funestissimi sofismi a sè stesso? e principalmente, come dicevo, in una materia così delicata e sdrucciolevole, come si è quella della castità, di cui il santissimo vescovo di Sant'Agata de'Goti era cotanto geloso?

Ma non più: bramo e spero, che mi sia riuscito in qualche modo di sodisfare alla richiesta di V. R.; a cui mi è sempre grato l'obedire, e di cui sono ec.

Stresa 16 dicembre, 1846.

LETTERA

DI MONSIGNOR SCAVINI. *

AL DIRETTORE DELLA PRAGMALOGIA CATOLICA IN LUCCA,
IN RISPOSTA ALLA PRECEDENTE LETTERA.

1. Da poco tempo e per mero caso sono venuto a conoscere, che nel tomo XXIII, fascic. III del suo acclamato Giornale fu stampata una lettera dell'abate D. Antonio Rosmini-Serbati diretta contro di me al sig. canonico Barciulli Vicario capitolare di S. Sepolcro. Io la lessi e rilessi con attenzione, e non posso esprimere la penosissima sorpresa che ne provai. Senza punto far cenno delle acerbe parole che egli pronunzia intorno a certe mie conclusioni, non avrà a dirsi davvero uno strazio troppo crudele della mia opera di Teologia morale, un precipitarla per quanto è dá lui nel disprezzo, ed un metterne in diffidenza i giovani che la studiano con piacere da tanti anni in molti seminarj in Italia e fuori, quel suo pronunziare *ex cathedra,* che qua o colà siasi da me falsata la mente di Sant'Alfonso (Lett. n. 2), senza darsi poi alcuna pena ed usarmi la gentilezza d'indicarmene i punti, del che gliene sarei stato in vero gratissimo? ** E donde mai un contegno sì impensato ed aspro contro di me nel Fondatore e Prevosto perpetuo del venerando Istituto della Carità? solo perchè

* Fu stampata nella *Pragmalogia catolica*, fasc. III del tomo XXVI, seconda serie.

** Il Direttore della Pragmalogia parve ben penetralo da tal sentimento, poichè per sua gentilezza pose a piè di pagina una notarella dicendo, che la Rosminiana censura di un punto particolaro *non diminuisce il pregio dell'opera di monsign. Scavini, di cui il padre Perrone diede così bel conto, e fece così grande elogio nel volume quinto, fascicolo decimoterzo degli Annali delle Scienze religiose.*

(io penso) esponendo il sistema morale di Sant'Alfonso Maria de' Liguori, ebbi il coraggio di affermare che il Santo abbracciò nella sua applicazione anche la legge naturale.

2. Illustrissimo sig. Direttore! Qui non si tratta nè di oppugnare il sistema rosminiano, nè di difendere quello di Sant'Alfonso: si tratta semplicemente di una cosa di fatto storico, cioè se detto Santo nell'uso del suo sistema morale (ossia de' principj riflessi) ammetta o non ammetta la distinzione del P. Rosmini tra legge meramente positiva e legge naturale; sicchè nel dubio della prima si ritènga l'applicazione e l'uso del Probabilismo moderato, e debba esso rigettarsi affatto nel dubio della seconda. Io nego assolutamente, che Sant'Alfonso ammetta tale distinzione; il sig. Rosmini lo afferma con tutta franchezza: chi de' due ha ragione? La questione è importante, anzi cardinale, perchè è regola de' costumi; e quanto a me, se non provassi il mio asserto, avrei fin qui solennemente ingannato il Publico, e nella quarta edizione della mia Morale, che in questi giorni si va ristampando, sarei in obligo di ritrattarmi, mentre nella medesima non altro mai mi sono prefisso, che di dare le sole, precise e pure dottrine teologico-morali di quel gran servo di Dio Alfonso Maria de' Liguori; ed è per questo precipuamente che l'opera mia ebbe la sorte di essere accetta e lodata dal Clero secolare e regolare, da molti Vescovi e Cardinali, nonchè da' due ultimi Pontefici Gregorio e Pio.

Prego pertanto la gentilezza dell'Illustrissimo sig. Direttore a voler accogliere nel suo accreditato Periodico le mie poche osservazioni in proposito. Se non temessi, che il mio silenzio fosse per essere interpretato come una confessione del torto, avrei tralasciato di rispondere intorno ad una questione, che mi pare sì chiara e manifesta di per sè stessa.

3. Veramente par cosa ben singolare, che l'abate Rosmini voglia tirare a sè Sant'Alfonso in una distinzione, che per poco non si vanta di aver egli pel primo inventata e proposta alle scuole. Ecco come si spiega a monsignor Barciulli: assicurandolo, che gli è *di grandissimo conforto l'intendere che la distinzione sull'uso de'principj riflessi venga confermata dall'autorevole suo suffragio,* gli dice così: *Non è perchè io abbia proposta questa distinzione, che mi rallegri la sua approvazione, ma perchè mi par vera e necessaria alla retta e prudente direzione delle coscienze* (Lett. n. 1). Non si sa quindi capire, come aspiri cotanto al suffragio di Sant'Alfonso, anzi se ne tenga sicuro. Ma ecco come cerca di farselo suo: *Credo* (e' dice) *che la distinzione sopraccennata sia nel fondo conformissima alla mente del Santo, se bene egli si esprima diversamente* (Lett. n. 2). Bell'onore per verità al Santo il dire, che tenesse in mente una dottrina, e colle parole si esprimesse *diversamente!*

4. Ma no, la distinzione Rosminiana non è nè *in fondo,* nè in *superficie* per nessun conto conforme alla dottrina del Santo, anzi è al medesimo onninamente contraria. A nessuno di quelli che studiarono quest'Autore (e non furon pochi) non è venuta in capo mai tale distinzione: si leggano pure da cima a fondo i suoi interpreti e compendiatori più celebrati, come il Galano, il Neyraguet, il Panzuti, il Gousset, il Mollet, il *Lexicon Theologiae Moralis ex operibus S. Alphonsi*, e non se ne troverà il benchè minimo cenno. Che più? Il famoso padre Patuzzi non conosceva forse *nel fondo* il sistema del nostro Santo? Chi ne può dubitare? Ma se questi avesse capito, che almeno dal lato de' precetti naturali il Liguori la sentisse con Lui, avrebbe egli gettato tanto tempo e sì ingegnose fatiche

nell' assalirlo appunto con objezioni desunte dalla legge eterna e naturale? Non sarebbe stato ben facile al Santo di liberarsi da tutte quelle difficoltà con una semplice dichiarazione? Al contrario egli è sempre fermo a ribattere il suo focosissimo oppositore, senza mettere mai alcuna distinzione tra legge e legge, anzi escludendone espressamente ogni differenza relativamente alla controversia tra di loro vertente.

5. Ma apriamo l'opera grande di Morale del Santo, ed entriamo noi stessi *nel fondo* delle sue dottrine. Alla pag. 2 (edizione Marietti in-4.° vol. 1), così egli parla: *In casu duarum opinionum aequalis ponderis, quamvis lex generalis v. g. non furandi, non occidendi* (si noti bene questo *non furandi, non occidendi*, che certamente sono precetti di legge naturale) *sit certa quoad existentiam, et sit sufficienter promulgata, respectu tamen ad illum casum est dubia tam quoad existentiam, quam ad promulgationem... tunc quia dubitatur an lex ad casum illum extendatur, certum est non extendi quoad obligationem.* Ma se il Santo non rigettasse *positivamente, in fondo ed in complesso* la distinzione tra legge positiva e naturale, avrebbe potuto parlare in tal guisa? A che scopo portar esempj appunto di legge naturale *non furandi*, *non occidendi*, se poi a senso del Santo la sua Teoria *in fondo, ben intesa* ed *interpretata con senno* non abbraccia le leggi naturali *quando trattisi di male intrinseco?* Se gli addotti esempj si proponessero per la prima volta al p. Prevosto Rosmini, se vuol essere coerente a sè stesso, dovrebbe certamente pronunziarsi per la negativa. Sant'Alfonso al contrario sta espressamente per l'affermativa. Ci si spieghi or dunque come *in fondo* la distinzione Rosminiana sia *conformissima alla mente del Santo!*

6. Vi ha di più: alla pag. 57 dell'opera lodata il gran Moralista rischiara la sua dottrina con questo esempio: *legem universalem habemus, quae usuram vetat* (chi mi negherà che questa legge sia scritta nel codice del Diritto naturale, e che la sua violazione porti seco per conseguenza un male intrinseco?); *at cùm ex utraque parte aequalis est probabilitas quod aliquis contractus sit vel non sit usurarius, tunc nulla lex, quae vetat illum, certa apparet; idcirco usquedum prudenter dubitatur utrum ille contractus sit an non sit usurarius, licet adsit opinio quod ille contractus a lege interdictus sit, attamen nulla adsignatur certa lex, qua ille vetatur: respectu usurae, lex eam prohibens est certa; respectu autem illius contractus, lex est incerta.* E prova più innanzi l'esempio colle parole di Sant'Antonino: *et si diceretur hic esse usuram, et usura est contra decalogum, respondetur: sed hunc contractum esse usurarium non est clarum* *. Non tocchiamo noi qui proprio il vero *fondo* del sistema di Sant'Alfonso? Ma dov'è la distinzione Rosminiana? Vi ha forse almeno di fuga indicata, ed in qualche luogo almeno sottintesa? Non la vediamo noi anzi positivamente ed ineluttabilmente esclusa, proscritta, rejetta?

7. Prendiamo ora in mano le *Apologie e Confutazioni*

* Questa verità è confermata dalle recenti decisioni date dalla Sede Apostolica per organo delle Congregazioni della Penitenzieria e del S. Officio, dove si dice *non esse inquietandos* coloro che percepiscono dal prestito l'interesse tassato dalla legge, *neque absolutione privandos.* V. Sanctae Apostolicae Sedis responsa circa lucrum ex mutuo, ab anno 1812 usque ad februarium 1823, Typograph. Marietti.

Ora chi non vede dalla S. Sede, qui seguita letteralmente la gran Teoria morale del nostro servo di Dio sull'uso dei principj riflessi anche nei dubj di legge naturale, e quando *trattasi di male intrinseco,* com'è l'usura? Chi non vede qui applicata dalla suprema Autorità religiosa la citata dottrina del Santo: *Cum ex utraque parte aequalis sit probabilitas etc.?* Come dunque conciliare col Liguori (e diremo anche colle Costituzioni canoniche) la gran distinzione dell'abate Rosmini?

stampate dal nostro Santo dopo l'Opera grande, e si farà sempre più chiara la cosa. Alla pag. 31, vol. 1, n. 18 (ediz. di Monza 1831) ecco come si esprime: *Egli* (S. Tomaso) *ha detto che la promulgazione della legge naturale allora si fa agli uomini, quando essi per mezzo del lume di natura ne hanno la cognizione: « Quod Deus mentibus » hominum inseruit naturaliter cognoscendum »: dunque l'uomo allora è obligato alla legge, quando col lume naturale la conosce, non già quando ne dubita.* Ora dimandiamo noi: si parla qui della positiva, o della legge naturale? Vi ha di più: nella quinta dichiarazione del sistema (Opera citata, vol. 2, pag. 12) portando il Santo le note parole di S. Tomaso: *Nullus ligatur per praeceptum, nisi mediante scientia illius praecepti,* aggiunge: *ivi parla* (l'Angelico) *non solo delle leggi umane, ma anche delle leggi divine e naturali.* E lo stesso afferma alla pag. 47 e 59. Si può parlare più chiaro per escludere affatto e per sempre la Rosminiana distinzione? E saranno queste le parole *nude, grette e staccate dal loro contesto* che, al sentire del nostro Censore, ci hanno tratto in inganno? (Lettera, n. 2).

8. Ma decida con sentenza perentoria il Santo medesimo. Ci dica egli di sua propria bocca se la distinzione, di cui si tratta, sia *conformissima alla sua mente,* o non anzi metta chi la propose e sostiene nella classe de' suoi più decisi oppositori. *Sento farmi* (così il Santo nell'opera citata, vol. 2, p. 17, n. 12) *sento farmi una nuova opposizione: sento dirmi, che quantunque la legge non obblighi se non è bastevolmente promulgata, nondimeno ciò corre per le leggi positive, non per la legge naturale, che nasce dalla stessa natura umana.* Mi sbaglio io qui? non è questa precisamente la dottrina dell'illustre Rosmini? Ecco

le sue parole a monsignor Barciulli: *Quel principio riflesso tanto acclamato « lex dubia non obligat » vale solo per la legge positiva, e non per la legge naturale quando trattasi di male intrinseco* (Lettera n. 6) *.

Ora a chi mai basterà ancora il coraggio di sostenere, che la Rosminiana distinzione sia *conformissima alla mente del Santo,* se il Santo si fa della medesima una obbiezione al suo sistema, e come tale la scioglie? **

9. E quali sono gli argomenti che francheggiano il chiarissimo nostro Oppositore nel sostenere la sua proposizione? E' dice dapprima: *È principio Liguoriano, nunquam esse licitum uti opinione probabili opinione facti cum periculo damni alterius vel sui ipsius* (Lettera n. 10). Ma (così parmi che vogliasi argomentare) quando vi ha dubio di un male intrinseco nell'azione, allora ci ha sempre congiunto il detto pericolo *damni sui ipsius,* cioè del *morale*, che è il più grave di tutti, il peccato; dunque Sant'Alfonso *in complesso, in fondo ed interpretato con senno* è favorevole alla distinzione proposta. Chi non vede qui il salto mortale che si fa a piè giunti dalla *probabilità di fatto* alla *probabilità di diritto?* Sant'Alfonso ammette la minore, quando il dubio sia *pratico,* non già quando è

* Il dire *quando trattasi di legge naturale* e il dire *quando trattasi di bene o di male intrinseco* è la medesima cosa: la legge naturale *per sè* non comanda se non ciò che è intrinsecamente bene, e non proibisce se non ciò che è intrinsecamente male; perciò ha per necessario suo attributo l'*immutabilità.* V. Roselli summ. Philosoph. ad mentem Angelici, tom. IV. Giova quest'avvertenza, acciocchè gli inesperti non sieno tratti in inganno da quelle parole del nostro Censore soverchiamente ripetute: *quando trattasi di male intrinseco.*

** Io mi dispenso dal citar qui la soluzione del Santo per non ripeter sempre le stesse cose; ma chi la bramasse nel suo contesto, la legga nel succitato luogo alla pag. 27, dove vedrà anche non senza meraviglia che l'inventore primo della famosa distinzione, non fu già l'abate Rosmini, ma sibbene l'autore del libro anonimo intitolato *Dissertazioni sul diritto della natura.* Tom. 2, Dissert. 6, n. 6. Il Liguori stesso è quegli che ci dà questa notizia e cotanto importante!

semplicemente speculativo. Ecco un suo testo a proposito: *Si oppone per settimo* (Apolog. e Conf. vol. 1, p. 58, n. 27) « ognuno sa che se nella selva vi è un oggetto » che probabilmente si giudica uomo, colui che in questo » dubio lo ferisce colla saetta certamente pecca; ora se » pecca chi mette a pericolo la vita del corpo del suo » prossimo, sarà scusato chi mette a pericolo la vita del- » l'anima propria con porsi a pericolo probabile di pec- » care? *Rispondiamo*... che scoccando la saetta nel dubio » probabile che quella cosa sia uomo o sia fiera, non si » opera contro una legge dubia, ma contro una legge » certa, perchè in tal caso è certa la legge di non met- » tere a pericolo probabile la vita del prossimo, il quale » possiede un diritto certo sopra la vita sua, acciocchè » non gli sia offesa. Ma nel caso nostro (nell'uso del si- » stema morale, ossia de' principj riflessi) non solo non » vi è legge certa di non porci a pericolo di offendere la » legge; ma anzi è certo, che essendo dubia la legge, e » per conseguenza non promulgata nè manifestata, ella » non ha virtù di obligare, e però se non esiste davanti » a Dio, chi l'offende non pecca, perchè offenderebbe una » legge che non obliga ».

10. Ma quando *trattasi di male intrinseco* (aggiunge l'illustre nostro Censore, Lettera n. 6) *la legge, anzichè dubia, è sempre certa e patente prescrivendo di doversi astenere da ogni male intrinseco.* Rispondo con una distinzione, che è pure di Sant'Alfonso; *la legge quando trattasi di male intrinseco è sempre certa e patente,* in sè in generale, concedo; è sempre *certa e patente* relativamente ed in particolare in chi dubita quanto alla forza di obligarlo, quando vi sono due opinioni contrarie egualmente probabili *hinc inde* e di egual peso, nego. Alla chiara

spiegazione di questa risposta fanno gli esempj e le parole del Santo già da me riferite sopra al n. 5, dove appunto si ragiona della legge e del dubio in questione.

11. Ma *la legge di natura* (esclama il padre Preposito, Lettera n. 4) *non dovrà osservarsi? o si potrà fare che quella che è indubitatamente legge di natura, e si conosce esser tale, con qualche principio riflesso cessi d'esser legge di natura?* E quindi si slancia vivamente in una veementissima declamazione (*per verba superlata*) contro i poveri principj riflessi, che poi ripete più innanzi. La legge di natura (rispondo anche qui col mio Santo) si deve senza fallo osservare quando è certa, e quando appunto è *indubitatamente tale, e si conosce esser tale:* allora non vi ha principio riflesso al mondo che le possa togliere in alcun modo la sua forza; ma non è così, se ella è dubia relativamente a qualche caso particolare: *tunc, quia dubitatur an lex ad casum illum extendatur, certum est non extendi quoad obligationem.* Si può bramare risposta più chiara e trionfante? * E notisi, che il Santo parla qui del dubio appunto di legge naturale, come vedemmo sopra al n. 5, e dice non obligare.

12. Qui però sottentra ancora il gran filosofo, e con una sentenza assoluta e franca, che crede forse ammessa da tutti i teologi, e perciò anche dal nostro Santo: *le opinioni* (dice, Lettera n. 6) *non sono leggi, e le leggi non sono opinioni.* Rispondo subito: *le opinioni non sono leggi certe e le leggi* cèrte *non sono opinioni,* concedo; *le opi-*

* Anche alle declamazioni ed invettive risponderebbe il buon Servo di Dio come al padre Paluzzi: *Viva mill'anni* (il Rev.^{mo} Oppositore)! *mi rallegro che ancor egli ha preso lo stile dei probabilioristi alla moda, che dove non possono ajutarsi colle ragioni, si ajutano a forza di esclamazioni.* Apolog. e Confut. vol. 1, p. 121.

nioni non sono leggi dubie, *e le leggi* dubie *non sono opinioni*, nego. *Fino a che la legge persiste entro a' termini del contrasto, non è ancor legge, è opinione, e se è opinione non è legge.* Queste parole sono del celebre padre Segneri nella sua prima Epistola *sul Probabile* § 2, che il Liguori riporta ed approva nel rispondere a simili difficoltà. Vedi Apolog. e Confut. IV, Difes. V. 1, pag. 154, § 1 *.

13. Dopo tutte queste osservazioni, parmi doversi dire del mio avversario, e non di me, che *si vuol giudicare delle altrui sentenze dalle nude e grette loro parole staccate dal contesto!* E per darne un esempio, egli dice che io, *dal triennio d'esperimento conceduto ai conjugi nel caso d'impotenza dubia, pretendo dedurre in generale, che si possono far quelle azioni nelle quali v'ha dubio di fornicazione. Questo* (esclama quindi, n. 2) *offende oltre modo i miei orecchi, e parmi che tutte le coscienze timorate debbano rigettarlo.* La qual grave accusa mi si ripete senza fine nei numeri seguenti. Io non posso astenermi dal far osservare, che trovo con dette parole stranamente svisato e stravolto lo stato della questione, nè posso del pari nascondere le mie più alte querele al Rev.^{mo} padre Prevosto. Come? Io parlo sempre del dubio *speculativo*, col quale tutti concedono potersi operare in coscienza, quando vi ha un dettame moralmente certo, e voi mi fate parlare del *pratico?* Io parlo di una conclusione limitata ad un caso particolare, cioè al dubio *an lex extendatur ad*

* Il Rev.^{mo} p. Preposito nel suo *Trattato della Coscienza* non mostra gran concetto dell'acume del padre Segneri; ma ciò a nulla monta per noi: avesse anche ragione, non resta offeso il nostro assunto, perchè il Liguori citando quelle parole del gran Segneri le approva, anzi se le fa sue proprie, e come sentenza del Santo noi le abbiamo qui riferite.

illum casum, e voi mi trascinate ad una conclusione senza limiti, a cui non ho pur pensato giammai? Voi prendete isolatamente una mia parola, la interpretate staccata dal suo contesto, e le date un senso affatto contrario a quello che manifestamente le diedi io, e poi vi slanciate addosso alla povera mia persona, come se avessi pronunziata la eresia! Ma in nome di Dio qual è poi la conclusione che io dedussi dal canone *Laudabilem de fregidis et maleficiatis?* Eccola ne' suoi termini precisi: *ex quo evidentius probatur, nostrum systema bene obtinere etiam in dubio de lege naturali.* Così la seconda edizione della mia opera citata dal Censore, t. 1, pag. 89. Or dunque qual è il nostro sistema? forse, che *in generale si possono far quelle azioni nelle quali vi ha dubio di fornicazione?* forse che quegli che *teme di dir il falso* (dubio pratico) *possa dirlo liberamente,* come piacque d'accusarmi al mio signor avversario? No per certo! Il nostro sistema, che sull'autorità del citato canone abbiamo esteso anche ai dubj della legge naturale, è quello propriamente di Sant'Alfonso, secondo il quale non è già che si possa agire nel dubio così all'impazzata, in generale ed in qualunque dubio di legge anche naturale. La dottrina del Santo (e per conseguenza anche la nostra) si è, che nel vero e fondato dubio speculativo anche di legge naturale, non potendosi questo risolvere co' debiti mezzi, l'uomo in virtù di un principio riflesso possa liberamente agire senza peccato. E questo perchè? perchè *in tal caso la legge non obbliga, e non obliga perchè in tal caso non è certa ma dubia, onde per lui non è legge che obliga* (Apolog. e Conf. vol. 1, p. 205). Ecco nè più nè meno la nostra conclusione! E sarà vero dunque, che ella debba spaventare *tutte le coscienze timorate?* e sarà questo quel ragionamento, che il nostro ch.

Censore chiama *apertamente falso ed immoralissimo nelle sue conseguenze?* (Lettera n. 6) *.

Nè punto giova al Rev.^{mo} Prevosto l'affermare, come fa così francamente, che la detta conseguenza non discende dal canone *Laudabilem* (Lettera n. 2). A me basta che Sant'Alfonso la faccia discendere **. Nè certo io so come

* Il signor Rosmini si lagna meco, perchè adduco un esempio unico per provare una tesi generale e così dilicata (Lett. n. 12). Ma dapprima non è un esempio che io addussi, sibbene una decisione canonica e formale. È una sentenza sì chiara e perentoria emanata da un Tribunale di suprema autorità, per quanto sia generale e delicata la tesi, non basta forse? Io scrivo pe' giovani studenti, che non bisogna gravar di troppo. Se ama poi il dotto Censore di allargare le sue cognizioni, e conoscere se vi siano ben molte altre decisioni su questo proposito, legga il cap. *Dominus de secund. nuptiis*, ove dicesi (così Sant'Alfonso) *esser lecito al conjuge, che sta in dubio dell' impedimento, rendere il debito al conjuge che sta in buona fede, e perchè? perchè l'altro conjuge possiede il jus di petere* (*Apolog. e Conf.* v. 1, p. 103). Questo canone non è affatto simile al cap. *Laudabilem?* non son queste le parole del Santo? E con qual fronte adunque mi si può dire, che *io presi uno sbaglio togliendo a interpretare in questo modo la mente di quell'uomo santissimo e così delicato in materia di purità?* (*Lett. n.* 4). Legga in Graziano il canone *Quid culpatur* 4 23 *q.* 1, *ove si dice* (parole ancora di Sant'Alfonso) *con Sant'Agostino, che il soldato ben può militare nella guerra benchè dubiamente giusta, quando il Principe glielo comonda, e ciò per lo principio riflesso che il suddito deve obedire al suo principe semprechè la guerra non sia certamente ingiusta.* Legga il cap. *Virgo* 34 *q.* 1; *ove si dice* (così lo stesso Sant'Alfonso) *che il possessore di buona fede può ritenersi la cosa posseduta, ancorchè sia dubio se quella è sua, col principio riflesso che il possesso gli dà il certo jus di ritenerla finchè non gli consta che quella non è sua.*

Ripeto: tutte queste citazioni sono del Santo, e non già di *passaggio* ed in una tesi *negativa*, come il nostro signor Censore suppone del cap. *Laudabilem* (Lettera n. 11); ma allo scopo preciso, diretto, assoluto e positivo di provare, che l'uso predetto è anche nel costume della Chiesa e de' Tribunali ecclesiastici, eziandiochè si tratti di legge naturale e di male intrinseco, come sono tutti i casi summentovati per sentenza del nostro Liguori.

** V. S. Alfonso M. de Liguori presso il S. D. Antonio Rosmini-Serbati, Milano e Lodi 1848 pag. 62 e 63. La forza di questo Canone la sentirono sempre e la sentono tuttora i più dotti avversarj di Sant'Alfonso, come si può vedere dalle loro opere: la sentì anche monsignor Barciulli, e la confessò apertamente (Lettera n. 12). Che più? non la sentì forse anche l' illustre nostro Censore? Si vegga il suo *Trattato della Coscienza* alla pag. 344. Milano 1839. Dunque l'averlo io citato in nostro favore, non è sì fuor di proposito, come egli sì francamente vorrebbe far credere.

si possa rispondere a queste sue parole « *lex* non acce-
» dendi ad non suam est lex divina et naturalis, ac prae-
» cedens omni juri quod homo habere possit ad suam
» libertatem, ut dicunt contrarii. In dubio igitur an vir
» sit potens necne, quod idem est ac dubitare an illa
» conjux sit sua vel non, quomodo potest ad illam acce-
» dere, et tactus inhonestos cum ea habere, copulamque
» experiri, dum actus habiti cum non sua sunt certe mor-
» tales? Nunquid Ecclesia in lege naturali potest dispen-
» sare? Quomodo igitur potuit Pontifex permittere in tali
» dubio copulae experimentum per triennium? Omnino
» ideo dicendum est, quod lex naturalis non accedendi ad
» non suam obligationem non inducit, nisi constet quod
» in tali casu lex manifeste existat: alias in dubio pos-
» sidet libertas. Et ideo dubitans * de impotentia, nisi
» ipsa ut certa probetur, potest per triennium experiri.
» Propterea Pontifex ex hoc principio ductus, nempe quod
» nisi constet de lege, semper possidet libertas, constitu-
» tionem illam promulgavit » (Vide dissert. IV. pro usu
moderato opinion. probab. Edit. Marietti 1829, p. 124).

Ora se Sant'Alfonso dal can. *Laudabilem* potè conchiu-
dere in tal modo, non avrò io potuto del pari conchiu-
dere con esso lui: *ex quo evidentius probatur, nostrum systhema bene obtinere etiam in dubio de lege naturali?*
E in questa conchiusione ci saranno al cospetto dell'egre-
gio nostro Censore *tante contradizioni, idee in lotta con*

* *Questo dubio riguarda il fatto non la legge* (dice il Rosmini, Lettera, n. 11). Rispondo: risguarda l'uno e l'altra: cioè posto il caso del dubio *di fatto*, ne viene per conseguenza la questione *di diritto*, *an lex de non fornicando, de non accedendo ad mulierem non suam extendatur an non extendatur ad illum casum.* Così apertamente Sant'Alfonso, e ciò basta a chi sostiene la sua sentenza.

sè stesse, concetti in aria, paralogismi, eccetera? (Lettera n. 11).

Nè meno è facile il rispondere all'illustre abate, quando esclama: *Se si divulgasse essere lecito operare anche col dubio di commettere un male intrinseco contro la legge di natura, e nominatamente una fornicazione, qual varco amplissimo non si aprirebbe ad ogni nequizia?* Distinguo: se si divulgasse ciò esser lecito contro la legge di natura *certa*, e col *dubio pratico*, convengo coll'avversario; ma la cosa non sarebbe così, se la legge è incerta, cioè nel contrasto di due opinioni contrarie, *veramente e gravemente probabili* e di egual peso (*aequalis ponderis*), e se il dubio pratico debitamente si deponga coll'uso di un principio riflesso: ciò che abbiamo col nostro Santo fin qui dimostrato.

E si potrà dunque sostenere ancora con senno e sul serio, che la distinzione del signor abate Rosmini sia *nel fondo conformissima alla mente* ed agli insegnamenti di Sant'Alfonso? La verità balza da sè medesima agli occhi di chi non voglia tenerli chiusi a qualunque costo, laonde io

. . . . parole non ci appulcro . . .
E questo fia suggel ch'ogn'uomo sganni.

Novara, 1849.

REPLICA

DI ANTONIO ROSMINI-SERBATI

A MONSIGNOR SCAVINI *.

> Tunc enim demum sermo et ratio salutaris efficaciter dicitur, si patienter quod dicitur audiatur.
> S. Cypr., *De bono pat.* c. 1.

I. Iddio sa quanto fosse alieno dall'animo mio l'offendere il Reverendissimo Scavini colla mia lettera stampata nel tomo XXIII, fascicolo III della *Pragmalogia catolica* di Lucca; e però quanto mi dispiacque il vedere, dalla sua risposta inserita nel tomo XXVI, fasc. III dello stesso giornale, ch'egli se ne adontò.

La cagione del suo adontarsene si è perchè gli sembra che ciò venga a gittare la sua opera di Teologia morale nel disprezzo **; ma l'opporsi a qualche sua opinione morale non è un gittare la sua Opera nel disprezzo, e dovrebbe essergli gradito, se ama la verità. Dice ancora che io uso acerbe parole, che pronuncio *ex cathedra,* che offendo la carità verso di lui; e ora chiamandomi per ischerno il gran filosofo ***, ora usando meco altre simiglianti

* Questa lettera di Rosmini fu già riportata nel *Florilegio catolico* di *Fede* e *Patria*, e publicata anche in un fascicolo a parte con le tre precedenti. — Negli *Annali delle Scienze religiose* comparvero le prime tre mentovate lettere (vol. VII, fasc. 21); e della quarta, che è a non dubitarne la trionfale, non fu fatto cenno, nè in quel fascicolo, nè nel successivo (22) testè uscito in luce. Ci saranno state le sue buone ragioni: ma chi dovesse giudicarne dal nudo fatto, sarebbe forzato a dire, che ciò vale — proporre una questione, e in pari tempo decapitarla.

** *Lettera* di M. Scavini, n. 1.

*** Ivi, n. 12.

maniere, fa sentire lo sdegno di cui è commosso l'animo suo. Ma chi avrà letto quella mia lettera, potrà dire, se io uso verso di lui una parola men rispettosa, e se volendo io esporre quelle mie ragioni colla forza di cui erano suscettive, potevo farlo diversamente. Egli parla di declamazioni e d'invettive *; ma, se queste ci sono nel mio scritto, esse non sono certamente rivolte contro la sua persona, ma contro una dottrina che sembra agli occhi miei immorale; e, cercando egli di promuovere la buona moralità, dee aver piacere di veder un altro Sacerdote che la cerca con lui, se bene per una via diversa, perchè d'opinione diversa.

Quasi che si trattasse d'una questione d'amor proprio, mi punge per aver io detto: « la distinzione da me proposta », parendogli che con questo io mi vantassi d'aver inventata quella distinzione da farsi nell'uso dei principj riflessi; come se il *proporre* fosse lo stesso che l'*inventare*; e chiama una notizia molto importante l'avere egli scoperto che un altro ne fu l'inventore **: ed egli non vede che io procuro sempre di confermare quella dottrina colle altrui autorità, di cui egli con questo me ne fornisce una di più, e che desidero di trovarla conforme nella sostanza alla mente dello stesso Liguori; il che certo non è un affaticarsi per apparirne inventore.

In fatti io scrivevo di credere « che la distinzione so» praccennata sia nel fondo conformissima alla mente del » Santo, se bene egli si esprime diversamente ». Ma qui egli mi rimbecca novamente, gettandomi in faccia queste parole: « Bell'onore, per verità, al Santo il dire che te-

* Ivi, n. 11.
** Ivi, n. 8, not. 2.

» nesse in mente una dottrina, e colle parole si espri-
» messe diversamente * »! Il quale, con sua buona pace, non è un argomento degno di un teologo; ed ognuno sa che anche ai più gran Santi, e fino ai primi Padri e Dottori della Chiesa, è accaduto di non trovar sempre le espressioni più accurate a significare senza alcun equivoco i proprj sentimenti, nè questo fu mai da nessuno riputato loro a disonore. Erano uomini anch'essi; e perciò non solo talvolta si espressero con qualche equivoco e imperfezione di linguaggio, ma ben anco professarono, specialmente in cose morali, opinioni disputabili ed anche erronee; e questa è la ragione per la quale non sono sempre consenzienti fra loro, nè l'uno crede di far disonore all'altro rifiutando di aderire alla opinione di lui. Laonde quand'anco io mi fossi mostrato persuaso, che un uomo santissimo, un Liguori, insegnasse una qualche opinione non vera, non gli avrei fatto alcun disonore, nè vi sarebbe cagione di rinfacciarmelo, come se per ciò solo mi avessi il torto. Ma in quella vece io sono proceduto verso quel santissimo Moralista con un rispetto maggiore, avendo procurato di dimostrare, che nel fondo egli tiene la sentenza vera (cioè quella che io reputo tale), quantunque badando a certe sue parole sembri il contrario: con che io credo di avere onorato il Santo e non meritarmi quell'epifonema.

Ma veniamo alla questione, e vediamo prima di tutto quale sia lo stato della medesima, poi quale ne debba essere la soluzione. Se lo stato d'una questione è ben posto, non è poi molto difficile il risolverla: dobbiamo dunque prima di tutto vedere se la maniera colla quale il Reverendissimo Scavini la propone sia esatta, e non muti forse una questione in un'altra.

* *Lettera* di M. Scavini, n. 3.

PARTE PRIMA

Dello stato della Questione.

II. « Qui non si tratta, dice lo Scavini, nè di oppu-
» gnare il sistema Rosminiano, nè di difendere quello di
» Sant'Alfonso: si tratta semplicemente di una cosa di fatto
» storico, cioè se detto Santo nell'uso del suo sistema mo-
» rale (ossia de' principj riflessi) ammetta o non ammetta
» la distinzione del P. Rosmini tra legge meramente po-
» sitiva, e legge naturale: sicchè nel dubio della prima si
» ritenga l'applicazione e l'uso del Probabilismo moderato,
» e debba esso rigettarsi affatto nel dubio della seconda.
» Io nego assolutamente che Sant'Alfonso ammetta tale di-
» stinzione: il signor Rosmini lo afferma con tutta fran-
» chezza: chi de' due ha ragione? La questione è impor-
» tante, anzi cardinale, perchè è regola de' costumi * ».

III. A questa maniera di presentare lo stato della que-
stione io debbo fare molte eccezioni.

Primieramente si consideri l'origine del dissidio. Lo Sca-
vini nella sua Teologia morale avea sostenuto, che quando
vi ha dubio di fornicazione, dubio, egli dice, speculativo,
allora si può operare francamente, purchè prima si appli-
chi il principio riflesso che la legge dubia non obliga, for-
mandosi così la coscienza di non commettere peccato; e
a provar questo recava la permissione del triennio d'espe-
rimento accordato dalla Chiesa agli sposi dubiamente im-

* *Lettera* di M. Scavini, n. 2.

potenti; e lo stesso sosteneva per tutti i casi, ne' quali v'avesse cagione ben fondata di dubitare che nell'azione che si sta per fare si contenesse un male intrinseco: in tutti questi casi, secondo lui, si può liberamente operare, dopo formatasi la coscienza nel modo detto. Ora, nella mia opinione particolare, questa è una dottrina lassa; e perciò io mi vi opposi, esponendo le ragioni che mi parevano comprovarlo, ed all' objezione che Sant'Alfonso fosse di contrario avviso, io risposi che non credevo, nella sostanza; benchè confessassi che sembra dire il contrario in alcuni luoghi, dove il sant'uomo parla in teoria. Ora una questione così grave, così dilicata, tanto importante al buon costume, tanto necessaria a ventilarsi per la prudente direzione dell'anime, viene evitata dallo Scavini nella sua risposta e, quasi cosa di poco momento, intralasciata, riducendo tutta la discussione a cercare « se egli, lo Scavini, nella sua Morale abbia ben intesa la mente di Sant'Alfonso », quasi questa sia la sola cosa importante. Certo la questione così posta è erudita, ma non è la nostra; e però io non sarei nè obligato nè inclinato a rispondervi, giacchè in qualunque maniera ella si risolva, le ragioni che io posi in campo nella mia lettera restano quello che sono, e con esse riman ferma la conclusione morale che io ne traevo. Ma poichè lo Scavini, dopo aver proposta una questione di semplice erudizione, sdrucciola nella questione principale che riguarda la dottrina, perciò non mi sembra disutile il replicargli qualche cosa.

IV. E in fatti è vero che egli incomincia a dire: « Si tratta semplicemente d'una cosa di fatto storico », cioè d'interpretare la mente di Sant'Alfonso, che è la questione che noi diciamo erudita o di ermeneutica; ma poi soggiunge: « la questione è importante, anzi cardinale, per-

chè è regola de' costumi », che è la questione della dottrina. Mettendo a confronto questi due luoghi, niuno può tenersi dal domandar al Reverendissimo Scavini, se egli creda che in un fatto storico consista la regola de' costumi, o se stimi che queste due cose, « il fatto storico » e « la regola de' costumi », sieno un'identica questione, e sieno ugualmente importanti e cardinali. Certo se così egli la pensa, come risulta dalle sue parole, io ho il dispiacere di dovermi anche qui dividere dalla sua opinione; e credo che niuno mi darà torto.

V. Devo in terzo luogo fare una osservazione su quelle altre sue parole: « Qui non si tratta di oppugnare il sistema » Rosminiano, nè di difendere quello di Sant'Alfonso ». Dicendo così, si suppone che il sistema Rosminiano e il sistema di Sant'Alfonso sieno due sistemi diversi; ma questo è appunto quello che si cerca, e che egli deve provare; cioè si cerca se il sistema di Sant'Alfonso sia o non sia, nel fondo, lo stesso sistema, rispetto al punto di cui si tratta, che ha esposto con altre parole il Rosmini. Quando si espone lo stato della questione, non conviene già supporla bella e risoluta fin da principio: sono persuaso che lo stesso Scavini, riflettendovi un poco, me lo accorderà.

VI. E d'altra parte, se la questione è la regola dei costumi, come dice in appresso lo Scavini (e volea dire certamente che la questione versa intorno alla regola dei costumi); in tal caso non è vero che non si tratta di oppugnare un sistema o di difenderne un altro, ma di avverare meramente un fatto storico; giacchè, per risolvere la questione della regola de' costumi, è necessario difendere un sistema, ed escludere tutti gli altri, essendo la verità una sola. Che se il Reverendissimo Scavini vuol dire che, verificato il fatto storico della mente di Sant'Al-

fonso, è già risoluta con questo la questione importante e cardinale della regola de' costumi, in tal caso egli mostra di credere che la questione della regola de' costumi si debba risolvere unicamente colla autorità, senza tener conto delle ragioni; e veramente questo sentimento egli manifesta anche al n. 13 della sua lettera, dove, invece di sciogliere quelle contradizioni che io avvertivo nel suo ragionamento intorno al triennio d'esperimento, si contenta di produrre una conclusione di Sant'Alfonso, e di rispondermi unicamente coll'interrogazione: « E in questa conclusione ci sa» ranno al cospetto dell'egregio nostro censore tante con» tradizioni, idee in lotta con sè stesse ec.? » Quell'autorità di Sant'Alfonso non toglie le contradizioni da me indicate, nè rettifica la maniera di ragionare usata dallo Scavini: conveniva dunque, e a pieno bastava, che egli avesse dimostrato, che le contradizioni da me notate non esistevano o erano soltanto apparenti; perocchè fino che non fa questo, le contradizioni rimangono. Ma il volere che non ci sieno le contradizioni nel suo ragionamento, per la sola ragione che Sant'Alfonso pone innanzi la stessa conclusione (la quale noi vedremo di poi se faccia interamente al proposito), questo è un voler sostituire l'autorità di un dottore particolare alle ragioni, e pretendere che ad una tale autorità debba cedere anche la logica; e di più, questo è un altro dei luoghi nei quali lo Scavini si diparte dall'esempio e dalla dottrina di Sant'Alfonso, secondo la quale la ragione si deve anteporre alla autorità de' particolari dottori: *In delectu autem sententiarum*, egli dice, *ingens cura mihi fuit semper rationem auctoritati praeponere* *: la qual regola è da Sant'Alfonso più volte

* Ad Lectorem.

inculcata. Nè il Santo credette mai di far torto a que' dottori e padri santissimi, le cui sentenze, non trovate bastevolmente fondate nella ragione, egli rifiutò; nè credette tampoco di far torto a sè medesimo ritrattandone molte di quelle che dapprima gli sembravano vere, ma poscia, considerate più addentro le ragioni a cui s'appoggiavano, le riconobbe false od improbabili: onde confessa (il che gli torna a somma lode) che ***non paucas sententias, quas in prioribus editionibus hujus operis tenueram, in hac postrema mutare non dubitavi*** *. E veramente, dopo la prima edizione napoletana della sua opera, il Santo ritrattò 99 sentenze, e posteriormente altre 26: tanto era l'amore che alla verità portava quest'uomo santissimo e lo studio con cui senza posa la ricercava! Imitiamolo anche in questo, se vogliamo essere veri discepoli di Sant'Alfonso.

VII. E poi, procediamo di buona fede. Voi dite: « Io » nego assolutamente che Sant'Alfonso ammetta tale di» stinzione: il signor Rosmini lo afferma con tutta fran» chezza: chi de'due ha ragione? » Questa è la maniera che tenete a esporre la questione. Ma perdonatemi, se io vi debbo dire che la questione non è quella; e che il dire « il signor Rosmini lo afferma con tutta franchezza », farebbe credere, che vi foste dimenticato il vero punto di dissonanza che è tra voi e me in questa erudita questione. Perocchè io non ho nè affermato nè negato con quella franchezza che voi dite: anzi ho distinto in Sant'Alfonso la lettera dallo spirito, e ho detto che, in quanto alla lettera, in alcuni luoghi, sta con voi; ma che, andando al fondo della sua mente, e pigliando lo spirito della sua dottrina, egli si ferma a quel punto, dove il nominato prin-

* Ibidem.

cipio riflesso si dovesse applicare ad un'azione in cui vi avesse un ragionevole dubio che contenesse qualche intrinseco male. E posta così la questione, come in verità si dee porre, io vi rispondo, che vi siete affaticato indarno ad addurre tante testimonianze di Sant'Alfonso, conosciute da tutti, e da me già citate per la maggior parte, specialmente nel *Trattato della Coscienza:* le quali provano bensì che, preso alla lettera, in que'luoghi, egli sembra dire quello che dite voi; su di che io non vi ho mai contradetto: ma vi siete dimenticato di provare, che tale sia il sentimento del Santo, esaminato bene al fondo, che si manifesta in certe applicazioni e decisioni particolari.

VIII. Ma lo stato della questione esposto dal Reverendissimo Scavini pecca pur troppo di molte altre e gravissime inesattezze. Del sistema di Sant'Alfonso e del sistema de'principj riflessi egli fa una cosa sola; e al n. 11 della sua risposta egli parla come se io fossi nemico dei principj riflessi, dicendo che « mi slancio vivamente in una » veementissima declamazione contro i poveri principj ri- » flessi ». Ma la cosa non è così, mio egregio sig. Scavini; voi v'ingannate per disattenzione: io non ho mai esclusi i principj riflessi, io non ho mai inveito contro di essi, gli ho anzi ammessi come belli e buoni, e difesi; come potrete vedere rileggendo la lettera che voi impugnate e il mio *Trattato della Coscienza.* Solamente ho detto, che que'principj si debbono usare con giudizio, che se ne può abusare, quando si pretendesse di poter fare con essi che quello che è un male formale diventasse un bene, o viceversa; nel che io spero che voi non mi contradirete. E così se vi avesse alcuno, il quale pretendesse di fare che quello che è intrinsecamente male diventasse bene formandosi con qualche principio riflesso la coscienza, io cer-

tamente direi di costui quello che dice Sant'Alfonso Liguori d'un caso simile, cioè che *quamvis reflexe tunc non peccet, — exercite tamen et in facto esse jam peccat* *. Notate che Sant'Alfonso dice questo di colui, *qui cupit aliquod patrare malum, puta fornicationem, judicans per errorem, solum desiderium fornicandi non esse mortale.* Sono stati degli autori citati dal santo moralista, come Sanchez e Cardenas, i quali sostennero, costui peccare solo materialmente perchè ha una coscienza erronea invincibile, per la quale crede che il suo desiderio impuro non rechi ingiuria a Dio. Ma Sant'Alfonso riprova giustamente una tale dottrina soverchiamente lassa. E questo esempio prova, che, secondo la mente del nostro santo e grande Moralista, non tutti quelli che hanno una coscienza *riflessa* di non peccare, operano perciò lecitamente, giacchè quantunque non pecchino *reflexe,* che è quanto dire in virtù della coscienza riflessa, possono tuttavia *peccare exercite et in facto esse;* e perciò prova, che non sempre basta ad evitare il peccato l'essersi formato una coscienza riflessa, dirò così, fatta a mano, perchè può restare tuttavia nell'uomo la coscienza naturale che dimostra il male contenuto nella sua azione. Il che si avvera anche ogni qualvolta l'uomo dubita che in un'azione vi sia fornicazione, benchè non ne abbia certezza; che è appunto il caso nostro. Supponiamo adunque che uno dubiti se un'azione sia fornicaria o no, e quest'uomo dica: quantunque v'abbia dubio che quest'azione sia fornicaria, io non pecco facendola, purchè mi formi prima la coscienza di non peccare; perchè in questo caso la legge è dubia, e quindi non mi obliga di astenermi dalla fornicazione dubia. Dove ci con-

* Theol. mor. l. 1, n. 9.

durrebbe un tale principio? non aprirebbe la porta alla dissolutezza de' costumi? A me pare di sì, e mi sembra che anche Sant'Alfonso sarebbe dalla mia: anzi proverò in appresso che è effettivamente dalla mia; al Reverendissimo Scavini pare di no: ecco la vera questione.

IX. Lo stato della questione, esposto dallo Scavini nel brano della sua lettera da noi più sopra riferito, è falso anche per un'altra ragione. Egli pone la questione nel sapere, se il principio riflesso *Lex dubia non obligat* valga ugualmente per la legge positiva e per la legge naturale, ovvero soltanto per la legge positiva. Ora qui di nuovo prende equivoco. Io mi sono spiegato chiaramente su di ciò nella lettera stampata nella *Pragmalogia catolica,* fascicolo di maggio e giugno 1847. Ivi ho detto, che accetto illimitatamente il principio *Lex dubia non obligat* anche per la legge naturale: « questo vale (sono parole della citata lettera) » tanto per la legge positiva, quanto per la legge naturale, » presa come legge, cioè in forma di comando legislati- » vo; ma non presa come necessità morale ». E questo principio l'ho spiegato ed illustrato con esempj; ma si può illustrare anche di nuovo, senza uscire dall'esempio della fornicazione.

Lex naturae est abstinendi ab omni fornicationis periculo, queste sono parole del Reverendissimo Scavini, le quali formano la maggiore del sillogismo. Che ci sia dunque una legge di natura di astenersi da ogni *pericolo* di fornicazione, lo Scavini lo dice; qui si tratta di legge certa. Veniamo alla minore. Ma se io dubito che un'azione sia fornicaria o no, fino a tanto che non mi sono accertato che non è tale, mi espongo al pericolo di fornicare se la commetto. Dunque io non posso commettere quell'azione, senza violare la legge certa di natura che mi proibisce di

espormi a tale pericolo. Così io ho argomentato; e quindi ho tirata la conseguenza, che in questa materia non si può applicare il principio *Lex dubia non obligat*, perchè vi è già una legge naturale certa, ammessa dallo stesso Scavini, che ci obliga ad astenerci da quel pericolo: *Lex naturae est abstinendi ab omni fornicationis periculo.* Non è dunque la nostra questione, se il principio *Lex dubia non obligat* sia vero universalmente per ogni legge; ma bensì, se quando si tratta di un male intrinseco, di cui per legge di natura certa si dee evitare anche il pericolo, come lo Scavini confessa che è nel caso della fornicazione, vi abbia luogo all'applicazione di quel principio. Ed è evidente che non v'ha luogo; giacchè il principio che la legge dubia non obliga, suppone la legge dubia; e quindi non è il caso di applicarlo, se la legge è certa, ed è dubio solamente il fatto dell'intrinseco male dell'azione.

X. Nè meglio s'appone lo Scavini quando fa consistere la questione « se nel dubio della legge positiva si debba ritenere l'applicazione e l'uso del probabilismo moderato, e debba esso rigettarsi affatto nel dubio della legge naturale ». Il Rosmini non ha mai impugnato l' uso del probabilismo moderato, ed anzi l'ha difeso nel suo *Trattato della Coscienza.* E però non si volge su questo la questione, ma più tosto in sapere e accuratamente determinare, quando il probabilismo sia moderato, e in quai casi trapassi i confini della moderazione. Ognun vede che v'ha una gran diversità fra l'una e l'altra ricerca.

XI. Finalmente lo Scavini, esponendo la questione, parla sempre d'una distinzione fra la legge positiva e la legge naturale, e l'attribuisce senza spiegazione alcuna al Rosmini; il quale non parlò indistintamente di legge naturale, ma vi aggiunse costantemente « quando trattasi di male

intrinseco ». Lo Scavini trova inutile quest'aggiunta, e per escluderla scrive così: « Il dire *quando trattasi di legge » naturale*, e il dire *quando trattasi di bene o di male in- » trinseco* è la medesima cosa: la legge naturale *per sè* non » comanda se non ciò che è intrinsecamente bene, e non » proibisce se non ciò che è intrinsecamente male; perciò » ha per necessario suo attributo *l'immutabilità*. — Giova » quest'avvertenza, acciocchè gli inesperti non sieno tratti » in inganno da quelle parole del nostro Censore sover- » chiamente ripetute; *quando trattasi di male intrinseco* » *. Le quali parole faranno maraviglia ad ogni uomo sensato. Quando taluno propone una questione, non convien cominciare dal lasciare a parte i limiti dentro ai quali egli la restringe, e dichiarare arbitrariamente che sono inutili; perocchè questo appunto è un mutare sostanzialmente la questione, e sostituirne un'altra a quella che si tratta. Certo, in questa maniera, due che disputano non se la intenderanno mai. Il Rosmini non volle trarre in inganno gl'inesperti col ripetere quante volte era necessario « quando trattasi di male intrinseco »; ma piuttosto volle chiamare l'attenzione dello Scavini stesso sulla vera questione; il che non gli riuscì. E veramente, se la questione si fa cadere sulla legge naturale senz'altra aggiunta, ella si rimane così indeterminata, che non si può sciogliere con una sola risposta, ma convien venire a distinzioni. Ma se ella si limita a que'casi, ne'quali il dubio cade sul male intrinseco che può contenersi nell'azione, allora si risolve semplicemente con una sola risposta. In fatti può cadere il dubio in una materia che, in sè stessa considerata, appartenga benissimo alla legge naturale, e tuttavia quel du-

* *Lettera* di M. Scavini, n. 8, not. 1.

bio può essere che non cada precisamente sul male intrinseco dell'azione. Nè vale il dire che, quando trattasi di legge naturale proibente, questo male vi è sempre; perocchè può esservi e non essere conosciuto. La legge naturale nelle conseguenze remote da' suoi principj ammette ignoranza, anche invincibile, per sentimento comune dei teologi. Quindi il male intrinseco di queste conseguenze può rimanere del tutto sconosciuto all'uomo che opera, e questi può operare senza che gli venga il minimo sospetto che nella sua azione giaccia un intrinseco male; ed allora opera lecitamente, ossia commette un peccato materiale che non è peccato, ma non un peccato formale che è vero peccato. Ma, stando così la cosa, l'uomo può tuttavia dubitare se quella azione sia proibita dal legislatore, giacchè i legislatori e Dio stesso proibirono anche con leggi esteriormente promulgate di quelle cose che in sè stesse sono già interdette dalla legge naturale. E quella proibizione positiva era utile e necessaria per l'ignoranza degli uomini, che col solo lume di ragione non arrivano a conoscere tutte le cose proibite dalla legge naturale, e molte ne conoscono debolmente e indeterminatamente. In questi casi, ne' quali l'uomo non conosce il male intrinseco della sua azione, e per conoscere che l'azione non si dee fare deve ajutarsi colla legge positiva, la legge naturale prende la forma e la condizione di questa, e però, in dubio dell'esistenza della legge, egli non è ancora legato. Il che dimostra manifestamente, che è una via fallace di argomentare questa: « la tal materia appartiene per sè stessa alla legge naturale; ma in questa materia abbiam degli esempj, ne'quali dubitando dell'esistenza della legge si può operare lecitamente: dunque ogni qualvolta si tratta della legge naturale, in dubio l'uomo può operare lecitamente ». La

quale è la maniera d'argomentare che pretende di far valere lo Scavini, e dico *pretende*, perchè effettivamente nè pur la fa valere. Ma ciascun uomo di buon senso che prende ad esaminare quel sillogismo, vede facilmente che la conclusione contiene più delle premesse, e però che è una fallacia. Posto anco che si diano alcuni casi appartenenti alla legge naturale, ne'quali l'uomo in dubio può operare liberamente, non ne viene la conseguenza che possa farlo in tutti i casi. Quindi si rende necessario di determinare in quali casi e con quali circostanze possa farlo, e in quali no; e per distinguere questi casi, io posi così la mia proposizione: « In tutti que'casi ne'quali l'uomo dubita fondatamente che nell'azione che sta per fare si contenga un male intrinseco, egli dee astenersene, per non esporsi al pericolo di rendersi autore del male intrinseco che forse si contiene nell'azione ». Se lo Scavini era d'altro avviso, dovea dimostrare che quella mia proposizione non è conforme al vero, e se gli bastava d'interpretare la mente di Sant'Alfonso, dovea dimostrare che il Santo avrebbe rifiutata quella proposizione perchè contraria alle sue dottrine. Ma lo Scavini non fece nè l'una nè l'altra cosa, e in quella vece rifiutò la questione ne' termini nei quali io l'avea proposta, e sostituendone un'altra con altri termini, si contentò di dire che era la stessa della mia, e di avvertirne i suoi lettori, « acciocchè gl'inesperti non » sieno tratti in inganno da quelle mie parole soverchia» mente ripetute ». Dica il lettore se in questo modo sia possibile entrare in una utile o seria discussione.

XII. E deve farsi allo stesso proposito ancora un'altra osservazione. Può essere che l'uomo non pensi punto al male intrinseco di un'azione, e perciò non gliene nasca pur dubio, e questo in conseguenza dell'ignoranza che pur

si dà nelle conseguenze remote della legge naturale. Pure quest'uomo sente che v' ha discrepanza d'opinione fra i dottori: alcuni dicono lecita un'azione che altri dichiarano illecita. E quest'uomo non ha altra via da sciogliere il dubio, che quella di riportarsi all'autorità de' dottori, la quale quinci e quindi si bilancia. In tal caso, tanto se la materia è di legge naturale, quanto se è di legge positiva, l'uomo rimane in possesso della sua libertà d'operare, perocchè questo non è il caso in cui egli dubiti sull'inordinazione intrinseca dell'azione. Ciò posto, incontanente si vede quanto male a proposito lo Scavini produca *, per abbattere la nostra distinzione, quel passo nel quale Sant'Alfonso parla dell'usura. Il luogo di Sant'Alfonso, o più tosto di Sant'Antonino citato da Sant'Alfonso, suppone l'ignoranza del diritto naturale, e che il dubio nasca unicamente dal conflitto delle opinioni fra i teologi. In fatti Sant'Alfonso reca quell'autorità in due luoghi. La reca nella dissertazione, in cui prende a mostrare che si dà ignoranza invincibile in alcune cose spettanti alla legge naturale, e dice che Sant'Antonino la riconosce possibile: *Itidem D. Antoninus aperte monet, in conclusionibus remotis quidem dari ignorantiam invincibilem * sic inquiens: « Et si diceretur hic » esse usuram, et usura est contra decalogum: responde- » tur, sed hunc contractum esse usurarium non est cla- » rum, cum SAPIENTES CONTRARIA SIBI INVICEM » IN HUJUSMODI SENTIANT. Cum autem dicitur IGNO- » RANTIA JURIS NATURALIS NON EXCUSARE, in- » telligitur de his quae expresse per se vel reductive sunt » circa jus naturale et divinum et contra fidem vel prae- » cepta per evidentes rationes vel determinationem eccle-*

* *Lettera* ec., n. 6.

** P. 2, lit. 1, c. 11, § 28.

» *siae vel sententiam communem doctorum; et non de his,* » *quae per multa media et non clare probantur esse con-* » *tra praecepta et articulos* » *. Dove voi vedete che si suppone l'ignoranza del diritto naturale, e quindi molto più del male intrinseco. E dico molto più, perchè si potrebbe aver appreso dall'altrui autorità che una cosa è dubia in diritto naturale, senza nondimeno avvertire che l'esser dubia in diritto naturale equivalga ad avere in sè alcuna inordinazione. Reca poi lo stesso passo nel suo sistema morale (§ 2), come un caso di dubio che nasce dal conflitto delle opinioni de' dottori: *de quodam contractu, circa quem tunc valde INTER SAPIENTES disceptabatur an esset vel ne usurarius.* Dunque questo non è il caso nostro: perchè quantunque la materia sia di legge naturale; tuttavia il dubio nasce dalle *opinioni* varie, e non dall'apprensione d'una intrinseca inordinazione.

E lo stesso dovete dire del passo che voi portate al n. 5, il quale incomincia: *in casu duarum opinionum aequalis ponderis.* Ora questo caso di un dubio fondato sulle discrepanti autorità, diversissimo da quello del dubio sull'intrinseca inordinazione dell'atto che si sta per fare, io l'ho discusso a parte nel *Trattato della Coscienza*, e ho mostrato quanto bene vi si possano applicare i principj riflessi (n. 725-828); onde se vi piacerà di distinguere i dubj come li distinsi io, potrà essere che ci accordiamo.

E colla stessa distinzione vi sarà facile conoscere che i luoghi di Sant'Alfonso, che voi recate al n. 7 e 8, non hanno del pari la menoma forza ad abbattere la mia distinzione; perocchè nè avete provato, nè potevate provare, che quelli parlano espressamente del dubio che cade sull'intrinseca inordinazione dell'atto.

* Th. mor. l. 1, n. 171.

Coll'aver voi dunque rigettati i limiti, dentro ai quali io aveva rinserrata la questione, e ne avete mutato lo stato, e vi siete posto nell'impossibilità di combattermi *.

XIII. E qui già potrebbe finire questa mia replica, perchè quando è dimostrato che l'avversario abbandona la questione e se ne propone un'altra, niuno ha più dovere o bisogno di seguirlo. Ma poichè ho cominciato, proseguirò; chè tutto ciò che può contribuire a chiarir meglio e ben distinguere le idee nelle cose morali ha la sua utilità.

Dimostrato che lo stato della nostra questione fu per tante ragioni mutato dal Reverendissimo Scavini, risponderò a certe imputazioni ch'egli dà a me sullo stesso punto dello stato della questione.

* Io avevo anche distinto il dubio che nasce dall'incertezza di una legge da quello che nasce dalla disparità delle opinioni, ed avea mostrato con qual principio l'uomo si deve regolare nel primo caso, con quale nel secondo (*Trattato della Coscienza*, 725 e segg.). Il Reverendissimo Scavini, dimenticata anche questa distinzione, scrive: « Qui » però sottentra il gran filosofo (così egli mi chiama), e con una sen- » tenza assoluta e franca, che crede forse ammessa da tutti i teologi, » e però anche dal nostro Santo: — le opinioni, dice, non sono leggi, » e le leggi non sono opinioni. — Rispondo subito: le opinioni non » sono leggi certe, e le leggi certe non sono opinioni, concedo; le » opinioni non sono leggi dubie, e le leggi dubie non sono opinioni, » nego » (n. 12). Io sapevo che intorno ad una legge possono darsi più opinioni, ma che le opinioni sieno leggi dubie, questo non l'ho imparato a dir vero da nessun teologo; ho imparato bensì, che per far leggi (riescano poi certe o dubie nell'altrui opinione) è necessaria un'autorità legislatrice, e che per opinare non è necessaria avere alcuna autorità legislatrice ma solo il lume dell'intelletto comune a tutti gli uomini. Il brano del P. Segneri da lui citato: « Fino a che la legge » persiste entro a' termini del contrasto, non è ancor legge, è opi- » nione, e SE È OPINIONE NON È LEGGE », non dice che le opinioni, così in generale, sieno leggi dubie; e anzi questo non credo averlo detto nessuno, tanto più che le opinioni non cadono tutte sull'esistenza delle leggi, ma su tant'altre materie. Dice poi lo Scavini, coll'occasione di questa citazione, che » io non mostro gran concetto » dell'acume del P. Segneri »; quasi che il fare qualche censura d'un autore sia mostrare poca stima dell'acume del suo ingegno! Il vero si è, che io stimo altissimamente l'ingegno del Segneri, ed è perciò che ho creduto prezzo dell'opera l'esaminare severamente nel *Trattato della Coscienza* certi suoi raziocinj.

Egli scrive di trovare « stranamente svisato e stravolto » lo stato della questione, nè può nascondere le sue più » alte querele. — Come? dice, io parlo del dubio *specu-* » *lativo*, col quale *tutti* concedono * potersi operare in » coscienza, quando vi ha un dettame moralmente certo; » e voi mi fate parlare del pratico? lo parlo di una con- » clusione limitata ad un caso particolare, cioè al dubio » *an lex extendatur ad illum casum;* e voi mi trascinate » ad una conclusione senza limiti, a cui non ho pur pen- » sato giammai? » ** Così lo Scavini: le querele sono ben gravi, e conviene che esaminiamo se sieno appoggiate sopra buon fondamento.

XIV. Io esposi così la sua dottrina: « Il nostro teologo » — tolse a dimostrare che nel dubio SPECULATIVO di » diritto si può operare lecitamente » ***. Queste parole sono chiare e precise: dove ha egli trovato o può trovare, che io gli attribuisca il principio che si possa lecitamente operare nel dubio pratico? Mai e poi mai io glie l'ho attribuito; e però quello che egli dice è una svista, e, se non fosse una svista, sarebbe assai di più, una calunnia.

XV. Egli è tanto lungi che io gli abbia mai attribuito il principio, che si possa lecitamente operare col dubio pratico, che anzi ho fondato uno de' miei argomenti sopra questa concessione ch'egli mi faceva, cioè che « nel dubio » pratico non si può lecitamente operare »: sono partito da questo punto in cui entrambi andavamo d'accordo, ed ho argomentato così:

* Io non voglio esaminare se sia vero che tutti concedono questo: è troppo notorio che le opinioni de' teologi variano d'assai; ma ciò poco importa alla nostra questione, giacchè io concedo pienamente che si possa operare in coscienza quando vi ha un dettame moralmente certo.

** *Lettera* ec., n. 13.

*** *Lettera al Barciulli*, n. 9.

Voi mi accordate che nel dubio pratico non si può operare.

Ma ogni qualvolta si dubita che un'azione contenga un male intrinseco, vi è il dubio pratico.

Dunque ogni qual volta si dubita che un'azione contenga un male intrinseco, non si può operare.

Ho poi provata la minore in questo modo:

Il dubio pratico è quello che cade sull'onestà dell'azione.

Ma quando si dubita che l'azione contenga in sè stessa un male intrinseco, allora il dubio cade sull'onestà dell'azione; perocchè un'azione è onesta e lecita quando non contiene nessuna inordinazione in sè stessa, e se contiene un'inordinazione, allora è inonesta ed illecita.

Dunque ogni qual volta si dubita che un' azione contenga un' inordinazione ossia un male intrinseco, vi ha il dubio pratico che cade sull'inonestà ossia illeceità dell'azione.

Questo fu uno degli argomenti da me adoperati *; e se lo Scavini volea rispondervi, dovea mostrare dove peccasse; a ragion d'esempio dovea dimostrare, non esser vero che nel caso in cui si dubita che un' azione sia intrinsecamente disordinata, e però illecita, vi abbia il dubio pratico; e allora solo sarebbe entrato nella discussione. Invece di questo, egli si pone le mani in fianco e mi garrisce in questo modo: « Come? io parlo sempre del dubio specu» lativo, — e voi mi fate parlare del pratico? » È colpa vostra se io vi fo parlare del pratico, perocchè quello che voi dite dubio speculativo, io vi ho dimostrato che è pratico. Laonde, se il vostro sia un ragionare, al lettore il giudizio; al lettore dico, che ben vedrà che io voleva stringere l'avversario co' suoi stessi principj, mostrandogli che

* *Lettera al Barelulli*, n. 10.

nella risoluzione de' casi, ne' quali si tratta d'azioni su cui cade un fondato dubio che sieno in sè stesse disordinate, egli si metteva in contradizione con sè stesso.

XVI. Nè maggiore merito io mi ho da dovermi appropriare l'altro suo rimbrotto, che « io lo trascino ad una » conclusione senza limiti a cui non ha pur pensato giam- » mai, quando egli parlava di una conclusione limitata ad » un caso particolare ». Ma qual è mai questo caso particolare? Egli lo spiega dicendo: « cioè al dubio *an lex* » *extendatur ad illum casum* ». Or vi par egli che questo sia un caso particolare? La questione *an lex extendatur ad illum casum* non abbraccia solamente un caso, nè dieci, nè cento, nè mille; ma ne abbraccia infiniti: e voi dite di non averci pensato giammai? Io questa volta vi faccio l'onore di non credervi; perocchè egli è impossibile che un teologo non abbia mai pensato che la questione della legge dubia abbraccia innumerevoli casi, anche se il dubio nasce dal non sapere se ella si estende a quello o a quell'altro caso particolare. E non avete detto voi stesso che è la questione della regola dei costumi? * e volete che la regola de' costumi riguardi un solo caso particolare? e non apparisce da tutto il contesto della vostra teologia, che sostenete una tesi generale, anzi generalissima, la quale abbraccia tutti i dubj che possono cadere sull' attuale esistenza della legge? Ho io forse estesa la questione al di là di quello che la stendete voi? e se voi intendevate parlare di un caso particolare, perchè subito dopo confessate che parlavate di un sistema? « Ma in nome di Dio (queste sono » le vostre parole) qual è poi la conclusione che io de- » dussi dal canone *laudabilem de frigidis et maleficiatis?*

* *Lettera*, n. 2.

» eccola ne' suoi termini precisi: *ex quo evidentius pro-*
» *batur, nostrum systema bene obtinere etiam in dubio*
» *de lege naturali.* — Or dunque qual è il nostro siste-
» ma? forse che in generale si possano far quelle azioni,
» nelle quali vi ha dubio di fornicazione? — No per certo!
» il nostro sistema — si è che nel vero e fondato dubio
» speculativo, anche di legge naturale, non potendosi que-
» sto risolvere co' debiti mezzi, l' uomo in virtù di un
» principio riflesso possa liberamente agire senza peccato » **.
Voi parlate dunque di sistema, e non di caso particolare,
e a questa estensione della vostra tesi ci avete benissimo
pensato.

XVII. Ma di più, che cosa dicono queste vostre parole? voi negate di sostenere che in generale si possano far delle azioni nelle quali vi ha dubio di fornicazione. Accetto questa confessione, che non avete mai fatta prima d' ora: la accetto assai di buon grado, perchè con essa vi avvicinate a me. Ma quel che mi duole si è che me la strappate tosto di mano, sostenendo che dal citato canone *de frigidis et maleficiatis* deriva, secondo voi, che l'uomo in virtù di un principio riflesso possa liberamente agire senza peccato nel vero e fondato dubio speculativo, anche di legge naturale, non potendosi questo risolvere coi debiti mezzi, e quindi (sempre secondo il contesto del vostro discorso) anche nel vero e fondato dubio speculativo che l' azione sia fornicaria. Se la cosa non fosse così, a che vi varrebbe l'aver portato in mezzo il canone *de frigidis et maleficiatis,* che permette il triennio di esperimento? O che voi avete creduto che in questo esperimento ci cada dubio di fornicazione, o no. Se avete creduto che ci cada dubio

** Ivi, n. 13.

di fornicazione, in tal caso si vede la ragione perchè avete addotto un tal esempio, cioè per provare che in tal dubio, dubio che riguarda la legge naturale, si può operare. Se poi non avete creduto che ci sia alcun dubio, allora non si vede il motivo perchè l'abbiate prodotto in un ragionamento, in cui volevate provare, che la legge naturale quando è dubia non obliga. Quelle azioni, nelle quali non cade alcun dubio che possano essere fornicarie, non sono soggette alla legge dubia, a nessuna legge; e poichè nel caso addotto la legge naturale dubia non può esser che quella che proibisce la fornicazione, non sono soggette a questa legge. Voi dunque sostenete che quando v'è dubio che l'azione sia fornicaria, e il dubio non si può risolvere coi debiti mezzi, allora « può l'uomo liberamente agire senza » peccato. — E questo perchè? dite; perchè in tal caso » la legge non obliga ». Voi dunque sostenete quello che prima avevate negato di sostenere, cioè che in generale si possano far quelle azioni nelle quali vi ha dubio di fornicazione.

XVIII. Io all'incontro ve lo nego, e ve lo nego ragionando sui vostri stessi principj. Perocchè voi mi accordate, che nel dubio pratico non si possa operare. Ora nel caso nostro il dubio cade su quella inordinazione che ci può essere in una data azione che la rende fornicaria. L'essere un' azione fornicaria o no, è un fatto che dipende dalla natura intrinseca dell' azione. Se è fornicaria, è proibita dalla legge naturale per l'intrinseco male che contiene; non è resa illecita dalla legge, ma dall'intrinseco male che determina il legislatore a proibirla; è proibita perchè cattiva in sè stessa; basta sapere ch'ella contiene quest'intrinseco male, per sapere che è illecita, ancorchè si ignorasse la legge proibitiva che la condanna. Se dun-

que io dubiti che ella sia intrinsecamente malvagia ed illecita, il mio dubio cade sulla liceità dell'azione. Ma tutti dicono, e voi stesso lo dite, che il dubio pratico è quando si dubita se l'azione sia lecita o no, e che in questo caso non si può operare. Dunque quando il dubio cade sull'intrinseco male della fornicazione che può essere in una data azione, conviene astenersene, e conviene astenersene per sempre, se il dubio non si può sciogliere dimostrando ch'essa non è fornicaria. Vedete dunque che questa maniera di dubj, i quali cadono sul male intrinseco alle azioni, non sono mai puramente speculativi, come voi supponete, ma ad un tempo sono sempre pratici; e però io vi dicevo che, quantunque sia vero che nel dubio puramente speculativo si può operare, quando si verifichi che l'uomo coi principj riflessi si possa formare una coscienza pratica certa, tuttavia è falso che questo sistema si possa applicare a quei casi in cui si dubita della malvagità intrinseca dell'azione; perocchè in tutti questi casi vi ha sempre il dubio pratico; e il dubio meramente speculativo ha luogo solamente quando si tratta di un'azione che in sè stessa è certamente lecita o si tiene per tale, e si dubita soltanto se sia proibita dalla legge; trattisi poi di una materia per sè stessa spettante alla legge positiva, o alla legge naturale di cui l'uomo per sua ignoranza non abbia fatto l'applicazione a quel caso.

XIX. Dalle quali cose tutte potete vedere, quanto a torto mi accusate « di aver presa isolatamente una vostra pa-
» rola e staccatala dal contesto e datole un senso affatto
» contrario a quello che le avevate dato voi »; quando anzi risulta che io ho parlato non di una vostra parola, ma del vostro sistema, e non gli ho dato punto un'estensione maggiore di quella che gli avete dato voi. Che se

poi adesso voi lo restringete, io me ne compiaccio: ma duolmi di vedere che lo restringiate con parole equivoche, per estenderlo di bel nuovo tosto appresso. Mi dà nuovo motivo di dubitare di questo, anche l'osservare come voi parlate del caso di uno che teme di dire il falso. « Forse, » dite, che quegli che teme di dire il falso (dubio pra- » tico) possa dirlo liberamente? » Facendo questa interrogazione voi ci mettete in mezzo quelle parole « dubio » pratico », colle quali sembra che vogliate dire, che se teme di dire il falso col dubio speculativo, può, ma col dubio pratico non può. Ma io dico che questa distinzione è appunto fuori di luogo, in questo caso, in cui il dubio cade sulla veracità o falsità delle parole che si proferiscono, come è fuori di luogo nel dubio se un' azione sia fornicaria o no. Perocchè quando si dubita se quello che si sta per dire sia la verità o la falsità, il dubio cade sull' intrinseco male dell'azione, e allora si dubita se l'azione sia buona o malvagia, lecita od illecita; ed allora il dubio è sempre pratico, e non è mai puramente speculativo. Onde non potete in questo caso trincerarvi dentro un dubio puramente speculativo. E qui basti dello stato della questione.

PARTE SECONDA

Della maniera di risolverla.

XX. Quando lo stato della questione è falsato, ella non si può più risolvere; perchè la vera questione ci è scappata dalle mani. Tuttavia seguitiamo il Reverendissimo Scavini in tutti i suoi ragionamenti, co' quali egli crede di risolverla.

Lo Scavini, per provare che, anche quando il dubio cade sul male intrinseco all'azione, si può operare lecitamente coll'uso del principio riflesso, adduce in mezzo alcune decisioni di casi particolari fatte dalla S. Sede apostolica, quali sono quella del triennio *, ed altre sul ***jus petendi*** accordato al conjuge in dubio dell'impedimento, del soldato che può militare benchè dubiti della giustizia della guerra, del possessore che può ritener la cosa posseduta finchè non gli consta che non è sua ec.

Niuno di questi casi appartiene alla classe di quelli che si debbano risolvere col principio *lex dubia non obligat;* e ciò secondo la stessa mente di Sant'Alfonso, che li fa dipendere, propriamente parlando, dal principio del possesso ossia della *presunzione,* che equivale alla verità **, e che, come vedremo, è un principio assai diverso da quello della legge dubia, benchè con questo si confonda; ma qui mi contento di fare una sola osservazione, che, a parer mio,

* Il Reverendissimo Scavini dice, f. 241, not. 1, che io ben sentii la forza dell'argomento dedotto dall'esperimento triennale: egli doveva dire, che io sentii che quell'argomento non aveva nessuna forza, come anche credo d'aver dimostrato.

** Th. mor. l. I, tract. I, c. II.

basta a dimostrare, che lo Scavini non può cavare alcuna conseguenza a sè favorevole dalle mentovate decisioni.

XXI. Domando dunque all'egregio Scavini, se egli sappia di certa scienza, che quando la S. Sede emanò la decisione di quei casi, fra' teologi controversi, essa lo abbia fatto coll'applicare il principio *lex dubia non obligat?* perocchè se egli sa con certezza che i tribunali apostolici non seguirono altra via che questa per giungere a quelle decisioni, io comprendo benissimo come egli possa addurle per sostenere con esse il suo principio. Ma se mai la S. Sede avesse seguito una via diversa, che valore avrebbe mai la sua argomentazione? nessuno. Ora che quest'altra via diversa esista, e che probabilmente sia stata quella, secondo la quale è proceduta la S. Sede, egli è facile a dimostrarsi colla stessa dottrina di Sant'Alfonso.

Un dubio morale, secondo la dottrina del Santo, si può risolvere in due modi: o direttamente, sciogliendo il dubio, cioè venendo a conoscere che il dubio non ha alcun verace fondamento; *qui vero dubius esset, sed omnibus ponderatis adverteret dubium esse inane, hic bene potest dubium suum deponere, et sic actionem exequi* *; ovvero, restando il dubio, e sciogliendolo praticamente con un principio riflesso, p. e., con quello che la legge dubia non obliga: *qui igitur est practice dubius circa aliquam actionem, debet utique prius dubium deponere per principium certum vel reflexum de honestate actionis illius* **. Se i tribunali apostolici nelle decisioni che promulgano, studiando profondamente il dubio, lo sciolgono direttamente, la quale è certamente la prima via che da ciascheduno si dee tentare, in tal caso quelle decisioni non hanno a far cosa

* Th. mor. l. I, n. 24.
** Ivi.

alcuna colla questione nostra, e nulla affatto posson provare a favore del sistema dello Scavini. Perocchè il dubio non è cosa assoluta, ma relativa alle persone che dubitano, e il dubitare nasce sempre dall'ignoranza, ossia dalla limitazione delle menti che non sanno vedere abbastanza chiaro nell'intima natura del dubio: il che non sembra doversi presumere de' supremi tribunali della Chiesa. Laonde quello che per alcuni è dubioso, per altri può esser certo. E però quello che è dubioso e controverso fra i teologi comuni, può esser divenuto certo mediante gli studj profondi dei teologi della S. Sede, e l'assistenza superiore che questa gode in materia di costume. Ed anzi questo si dee presumere, come dicevo; si dee presumere che allora, rimosso il dubio, ella comunichi la sua decisione ai fedeli; mediante la quale cessa il dubio anche presso di questi, i quali da quell'ora non hanno più bisogno di adoperare il principio riflesso, bastando che s'attengano all'apostolica autorità. Laonde, nè si può dire che la S. Sede abbia decise quelle questioni coll'applicazione di un principio riflesso, piuttosto che col penetrare nel loro intrinseco e afferrarne direttamente la verità; nè si può dire che i fedeli, seguendo le decisioni della S. Sede, seguano il principio della legge dubia. E però gli esempj tratti da quelle decisioni * non possono avere forza alcuna a comprovare quello che si propone il Reverendissimo Scavini.

* Mi sembra che lo Scavini non parli sul serio, quando parla così: « Il sig. Rosmini si lagna meco, perchè adduco un esempio unico per » provare una tesi generale e così delicata. Ma da prima non è un » esempio che io addussi, sibbene una decisione canonica e formale. E » una sentenza sì chiara e perentoria emanata da un Tribunale di » suprema autorità, per quanto sia generale e delicata la tesi, non » basta forse? » (p. 240, nota 1). Certo che una sentenza chiara e perentoria della S. Sede basta per provare quello che ella decide; ma non il vostro sistema, che essa non ha mai deciso. E se voi applicate male tale decisione, questa non è colpa della S. Sede. D'altronde mi

XXII. In tutti gli esempj di decisioni della S. Sede da voi portati, non v'è giammai dubio di male intrinseco, per chi bene intenda. Io ve l'ho mostrato nella mia lettera al Barciulli e nel *Trattato della Coscienza;* e voi a questo non avete risposto cosa alcuna. Vedete adunque che quei casi non fanno per voi. E se in quegli esempj non c'è male intrinseco, è ben certo che nè pure ve l'ha trovato la S. Sede. E perciò ella potea deciderli, come gli ha decisi, senza che nessuno potesse trarre dalla sua decisione la conseguenza, che l'uomo possa fare lecitamente un'azione, di cui abbia un fondato timore non forse ella contenga in sè stessa una inordinazione ossia un male intrinseco. E però di nuovo quegli esempj (e non sono altro che esempj) nulla affatto giovano al caso vostro.

XXIII. Ma lo Scavini si fa forte coll'esempio delle decisioni emanate dalle sacre Congregazioni sull'interesse legale; dalle quali pretende cavare la conclusione generale, che anche nelle materie riguardanti la legge naturale, trattisi di male intrinseco o no, nel dubio si possa operare lecitamente: « Questa verità è confermata dalle recenti » decisioni date dalla Sede apostolica per organo delle Con» gregazioni della Penitenzieria e del Sant'Offizio, dove » si dice *non esse inquietandos* coloro che percepiscono » dal prestito l'interesse tassato dalla legge, *neque abso-* » *lutione privandos.* — Ora chi non vede dalla S. Sede qui » seguita letteralmente la gran Teoria morale del nostro » Servo di Dio sull'uso de'principj riflessi anche nei dubj » di legge naturale, e quando *trattasi di male intrinseco* » com'è l'usura? » * Alla quale franchezza di afferma-

pare uno scherzo il dire che non avete portato un esempio (l'esempio del triennio), ma una decisione canonica; quando anche una decisione canonica si può portare in esempio; ma tutto sta sempre a portarla in esempio a proposito.

* *Lettera* cc. n. 6, not. 1.

zione io contraporrò delle ragioni. Avete voi provato che nell'interesse legale si contenga o che si possa contenere con gran probabilità un male intrinseco? Voi non ne avete dato prova di sorte, anzi sembra che non vi sia nè pure venuta in mente la necessità di provarlo. E pur dovete sapere che in Roma è uscita un'opera colle approvazioni di due Consultori del Sant'Offizio, nella qual si sostiene che nell'interesse legale non v'è alcun danno, alcuna ingiustizia intrinseca, ed anzi che è lecito. Or dunque, se ha pensato così il Mastrofini, e ha procurato di dimostrarlo, nè in Roma ha trovato ostacolo a publicare l'opera sua, potete forse voi asserire con sicurezza che anche le sacre Congregazioni non abbiano tenuto nelle loro decisioni e seguita la sentenza, che l'interesse legale sia immune da ogni pericolo di male intrinseco? E se la cosa fosse così, o, quand'anco non avessero tenuta la sentenza del Mastrofini come assolutamente certa, pur l'avesser tenuta probabilissima, che in morale è lo stesso, che mai proverebbero quelle decisioni a vostro vantaggio? Laonde voi le adducete invano, perchè vi siete dimenticato di provare quella circostanza che sola le può rendere efficaci, cioè che le sacre Congregazioni abbiano deciso *non esse inquietandos,* ritenendo la persuasione che sussista nel detto interesse il pericolo del danno altrui.

XXIV. Ma voi replicherete: perchè dunque hanno sospeso la decisione finale, e si sono contentate di definire: *non esse inquietandos?* A noi non ispetta d'investigare le ragioni prudenziali, da cui possono essere stati guidati i tribunali suddetti. E su questa incertezza non possiamo fondare argomentazione di sorta. Tuttavia egli è certo che l'usura è materia soggetta tanto alla legge naturale quanto alla positiva. Supponete che le sacre Congregazioni abbiano

verificato, che l' interesse legale non sia proibito dalla legge naturale, non contenga male intrinseco di sorta; può restare il dubio della legge positiva. Ora quando la cosa è ridotta al solo dubio della legge positiva, e non si può risolvere, è applicabile il principio riflesso *lex dubia non obligat.*

XXV. Aggiungete che in generale i dubj riguardanti l'usura, non sono di quelli ne' quali il dubio cada semplicemente sul danno altrui, ma di quelli ne'quali il dubio cade sulla collisione di due danni: poichè se mi è lecito, a ragion d'esempio, l'interesse legale e non lo ricevo, io faccio danno a me stesso; e se non mi è lecito e lo ricevo, faccio danno altrui; e quando l'uomo nell'atto di operare è costituito fra due danni, allora conviene che egli segua altre regole per isciogliere il dubio, e non è più il caso nostro, che riguarda il dubio semplicemente d'un male intrinseco nell'azione. Non conviene ommettere tali distinzioni, se si vuol pervenire alla verità.

XXVI. Ma io vi dirò un'altra cosa, che forse vi farà maraviglia; pur quando l'avrete udita tutta intera, la troverete voi stesso vera. Questa cosa si è che i Rescritti della Santa Congregazione sull'usura, lungi dal costituire un argomento atto a dimostrare il vostro sistema, presentano anzi a me un argomento opportunissimo ed efficacissimo per dimostrare che la S. Sede non lo segue. E acciocchè il ragionamento proceda colla maggior possibile chiarezza, permettete che io induca qualche vostro discepolo a fare un dialogo con voi.

D. Non intendo bene l'argomento che V. R. deduce dai Rescritti dei tribunali apostolici sull'interesse legale, per provare che quando si dubita che un'azione sia intrinsecamente malvagia, e non si possa sciogliere il dubio

con altri mezzi, non v'abbia obligazione di astenersene pel principio che *lex dubia non obligat.*

S. È facile a vedere che la S. Sede in quei Rescritti seguì letteralmente la gran Teoria morale del nostro gran Servo di Dio sull'uso dei principj riflessi.

D. In che modo?

S. Trattavasi di un dubio in materia appartenente alla legge naturale, e la S. Sede che fece? a quel dubio applicò il principio *lex dubia non obligat,* e così decise che fosse lecito ricevere l'interesse legale.

D. Perdoni, Monsignore, se sono un po' tardo: lasciando da parte che io non so bene se quel caso per la S. Sede fosse un dubio di legge naturale finchè V. R. non me lo prova, mi sta davanti ancora una difficoltà. Capisco benissimo, che se la teoria di lei è anche quella della S. Sede, essa doveva decidere senza più esser lecito a tutti ricevere l'interesse accordato dalla legge; laddove, se la S. Sede avesse tenuto che questa sua teoria fosse falsa, essa non deve decidere nel supposto dubio che fosse lecito quell'interesse; ma o sciogliere il dubio seguendo un'altra via, o sospendere la sua decisione.

S. Ve l'accordo. Se la S. Sede avesse sospesa la sua decisione, certo avrebbe dimostrato con ciò, che quel dubio riguardante la legge naturale non si poteva sciogliere, o non istimava bene di scioglierlo col principio riflesso che la legge dubia non obliga. Ma appunto perchè ella ha deciso francamente, *non esse inquietandos* coloro che percepiscono dal prestito l'interesse tassato dalla legge, *neque absolutione privandos,* essa ha seguíto letteralmente, come vi diceva, la gran Teoria morale, che insegna esser lecito fare qualunque azione tanto se si dubita che possa essere proibita da una legge, quanto se si dubita che contenga un'intrinseca malvagità.

D. Qui appunto, Monsignore, sorge il mio dubio. Perocchè avendo lette nella sua Teologia morale queste decisioni, ho trovato che la S. Sede non ha creduto per intanto di decidere cosa alcuna sull' interesse legale, benchè le fosse certamente noto il gran principio *lex dubia non obligat;* ma invece ha sospeso interamente la decisione, e ha dichiarato che per ora non s' inquietino quelli che hanno ricevuto l' interesse legale, purchè però sieno sempre pronti di stare ai comandi della S. Sede, *dummodo vere parati sint stare mandatis,* e quindi anche di restituire l' interesse da essi ricevuto, quando la S. Sede lo imponesse. Ora con questo ella venne a dichiarare manifestamente che, trattandosi di quel caso, non si poteva applicare il principio riflesso *lex dubia non obligat;* perocchè se ella avesse creduto che questo principio bastasse, non avrebbe lasciato il caso sospeso, riserbandosi di esaminarlo direttamente; ma l' avrebbe risolto francamente col principio riflesso della legge dubia.

S. Intanto però ha deciso che non si dovevano inquietare quelli che avevano ricevuto l' interesse legale.

D. E non poteva fare diversamente, secondo i principj del Rosmini, perchè c'era pericolo di qua e di là; c'era pericolo di pregiudicare all'una delle due parti, cioè o al creditore o al debitore: perciò dovea lasciare le cose come sono fino alla futura e diretta sua decisione; e per evitare anche quel pericolo di danno che rimaneva lasciando le cose così, dovea riservare, come ha fatto, l' obligo di restituzione pel caso che il danno del ricevuto interesse si fosse effettivamente riconosciuto. In tutta la quale economia della S. Sede si vede chiaramente ch'ella non ha seguito il principio *lex dubia non obligat,* ma quello di evitare possibilmente ogni pericolo di danno.

S. Bene, bene; ma....

D. Di più: converrebbe dire, se fosse vero quello che dice lei, che anche i casi riguardanti l'usura dubia si risolvono così facilmente col principio riflesso « la legge dubia non obliga », che tutti quei vescovi e teologi che ricorsero per una decisione alla S. Sede fossero molto ma molto ignoranti di teologia morale; quando avendo in mano quel così comodo principio, potevano risolvere da sè stessi la questione, come appunto fa lei, Monsignore; e supponendo che la cosa fosse così, e che la sua teoria fosse tanto certa, è probabile che la S. Sede si sarebbe contentata di risponder loro: *Consulant probatos auctores,* ovvero avrebbe dichiarato, che essendo la cosa dubia, non v'era legge obligante; laddove in quella vece ha voluto che ciascuno di quelli che avevano ricevuto l'interesse della legge si tenesse pronto a restituire, quando fosse mestieri.

S. Ci penserò, e poi vi darò risposta.

D. Ma cresce, Monsignore, questo mio argomento, nell'opinione di tutti coloro che in vece di asserire con sicurezza, come fa lei, senza però provarlo, che quello dell'interesse legale è un caso in cui la legge è dubia, ritengono anzi che sia cosa certa o probabilissima, o almeno più probabile, che l'interesse legale sia giusto; ai quali, di vero, non potrebbe parere efficace l'argomento ch'ella vuol cavare a favore della sua teoria da una tale decisione della S. Sede, perchè tutti questi le negano che si tratti d'un caso di vero dubio, nel quale la probabilità deve essere uguale da ambo le parti.

S. Come vi dissi, ci penserò, e poi risponderò.

XXVII. Intanto che lo Scavini considera queste difficoltà, noi passeremo alla questione che egli chiama « di

fatto storico ». Io dicevo che la distinzione fra quelle azioni che contengono un male intrinseco e quelle che non contengono in sè alcuna inordinazione, mi sembrava nel fondo conforme alla mente di Sant'Alfonso, se bene il Santo si esprima diversamente: *inde irae.* Ma le ire non bastano, per dimostrare che in ciò io m'inganno; ed è altresì del tutto inutile portare alcuni testi del Santo moralista, come ho osservato più sopra, ancorchè quadrassero all'intento, perchè non si tratta di alcuni testi, ma del fondo. Nè tampoco basta il dire che i compendiatori del Santo non hanno fatta la distinzione che fo io, fra le parole e il fondo del suo pensiero, la quale può esser vera anche se non l'hanno fatta; tanto più che all'officio di compendiatori non sogliono appartenere tali ricerche, le quali conducono necessariamente la discussione più a lungo invece di abbreviarla, se pur si vogliano bene stabilire. Nè meglio vi giova l'interrogarmi che voi fate, se « il famoso P. Patuzzi non conosceva forse in fondo il sistema del nostro Santo ». Alla quale inutile interrogazione se facesse bisogno rispondere, io vi risponderei di no: e a provarvelo, mi basterebbe farvi osservare quali argomenti adoperasse il Patuzzi, che certamente non avrebbe adoperato, se avesse intesa la forza delle ragioni del suo avversario. E poi, basta dire che la questione tra il Patuzzi e Sant'Alfonso cadde sopra le due leggi ugualmente, la positiva e la naturale, fu la questione de' probabilioristi; onde ella fu una questione interamente diversa da quella che proposi io; la quale riguarda solo la legge naturale, e questa non tutta; cioè non riguarda tutti i casi di legge naturale, ma soltanto quelli speciali ne' quali l'uomo dubita che vi abbia un' inordinazione intrinseca nell'azione che sta per fare. Onde voi vedete che io non sono nè probabiliorista nè

probabilista puro, e non posso essere messo insieme col P. Patuzzi. E se aveste considerata la questione entro a questi limiti, e non foste tornato alla legge naturale in generale, rigettando a vostro arbitrio quei confini dentro ai quali io l'aveva racchiusa, vi sareste facilmente accorto, che l'addurre delle decisioni di casi per sè spettanti alla legge naturale, non giovava menomamente a confutare la mia tesi, ma vi bisognava di più fermarvi a dimostrare che il dubio con cui l'uomo era licenziato ad operare in que' casi, cadeva sul disordine intrinseco all'azione.

XXVIII. Mi domanderete adunque, come, mentre io aveva pur sott'occhio tutti i passi da voi citati di Sant'Alfonso, tuttavia riputavo che Sant'Alfonso nel fondo e nella sostanza de' suoi sentimenti non era contrario alla distinzione che io faceva fra le azioni rispetto alle quali non cade dubio che contengano un' intrinseca inordinazione, e quelle in cui cade questo dubio. E io credevo che nella mia lettera al Barciulli e nel Trattato della Coscienza aveste potuto trovare la spiegazione di questa mia sentenza. Ma mi proverò a parlare più chiaro.

Se un principio è vero, deve esser vero in tutte le sue conseguenze senza eccezione alcuna. Qualora adunque un autore stabilisca assolutamente un principio, ma poi faccia delle eccezioni al medesimo, allora io dico che, se di questo autore si prendono quelle parole con cui annunzia il principio, sembra che egli lo ammetta; ma se poi si considera le eccezioni che in appresso egli vi fa, allora si deve conchiudere che quell'autore nel fondo non ammette quel principio illimitatamente e tale quale l'aveva enunciato.

Lo stesso è da dire, quando un autore, dopo aver ammesso un principio che abbraccerebbe una certa sfera di casi a cui potrebbe essere applicato, a fianco di lui am-

mette altri principj, ai quali subordina una parte dei casi che sarebbero contenuti nella sfera del primo. Quest' autore, benchè annunci i tali principj come se gli ammettesse, tuttavia nel fondo non ammette nessuno di essi semplicemente ed illimitatamente.

Supponete in terzo luogo, che un autore ammetta un principio, e lo esprima chiaramente in parole, il quale abbracci di sua natura una data sfera di casi, e dopo di ciò non istabilisca espressamente alcuna eccezione al medesimo, nè gli metta al fianco altri principj; ma tuttavia, quando viene a risolvere alcuni casi che entrerebbero di lor natura in quella sfera, non applichi loro il principio stabilito, ma li risolva in altro modo. Anche allora si dovrebbe dire, esser vero che quell' autore abbraccia quel principio, se si considerano le sole parole colle quali egli lo annunzia; ma non esser vero che, considerata a fondo la sua mente, abbracci veramente quel principio tale e quale lo aveva annunziato. — Da queste regole critiche potete facilmente rilevare che, quando si tratta di principj, che sono proposizioni universali, accade ben sovente anche ai più gravi autori di ammettere benissimo certi principj esprimendoli in parole quando essi parlano speculativamente o sulle generali, e che poi quando discendono alle particolari applicazioni, sentono, pel buon senso da cui sono guidati, la loro insufficienza e la necessità di scostarsi dai medesimi: e in tutti questi casi si verifica che tali autori vogliono essere intesi *cum grano salis,* raccogliendo il fondo della loro mente, non tanto da quello che dicono in estratta teoria, quanto da quello che conchiudono nelle particolari loro decisioni e sentenze. Applicate ora voi questa teoria anche al nostro santo Moralista; e non ve ne trattenga alcuna ripugnanza, quasi ciò fosse un metterlo in

contradizione seco stesso, o il confessare che v' ha qualche errore od imperfezione ne' principj astratti ch'egli propone *; giacchè quello a cui io v' invito è appunto all'opera di conciliarlo seco stesso, dove sembrasse discorde, dimostrando che quella imperfezione che può essere ne' suoi principj, l'ha già corretta egli medesimo, e che convien prendere questi principj come egli li ha corretti, non come suonano isolatamente. E il tentare questa conciliazione dei diversi luoghi del Santo, è indubitatamente un usargli maggior rispetto, che non sia il compendiarlo letteralmente senza alcuna conciliazione e interpretazione benigna. Onde quegli è più fedele discepolo di lui che intende di far quello che procuro di fare io, che non sia quegli che rifiuta una tale conciliazione ragionevole, come veramente fate voi. Laonde quand'io mi sono studiato d'interpretare la mente del Santo nell'uso che egli fa dell'esempio del

* Che questa maniera di studiare i grandi autori sia conforme alla dottrina di Sant'Alfonso, si rileva da molti luoghi, nei quali egli insegna che alle autorità de' dottori si dee applicare la ragion critica, e in quelli dove mostra che gli autori, anche santissimi, non hanno sempre colto nel vero, benchè vi usassero intorno studio ed orazione, e specialmente nella materia dei dubj morali riguardante la legge naturale. Così, al l. I, n. 174 della sua T. M., dopo aver recato il testo: *Fatemur in singulis pene patribus naevos reperiri, in plerisque etiam errores*, soggiunge: *quapropter non valet dici, quod ille, qui, ut convenit, studet ac orat, cognitionem quidem obtineat veritatis in universis naturae legibus dubiis; siquidem opportune respondet P. Collet, praestantiora Ecclesiae lumina minime neglexisse studium et orationem, nec propterea ad veritatis notitiam pervenisse, ut eam assequerentur. « Et » vero si quaelibet ignorantia juris naturalis vinci possit, maxime per » orationem; atqui falsum consequens, cum majora Ecclesiae lumina » dies noctesque orando et studendo consumpserint, nec tamen eas quas » optabant cognitiones obtinuerint ». Quandoquidem, ut optime idem Collet animadvertit, multarum legis naturae conclusionum, sed remotarum a primis principiis, ne Patres quidem, et Ecclesiae doctores cum omnibus praesidiis a natura et a gratia acceptis veritatem in pluribus assequi potuerunt: « Atqui multae sunt conclusiones a primis principiis oriundae, quarum cognitio ne cum magnis quidem naturae et gra» tiae auxiliis haberi potest, cum circa eas dividantur acutissimi simul » et piissimi Patres Ecclesiae ».*

triennio *, ho creduto di usargli quella riverenza ch'egli si merita: rifiutando voi quella mia interpretazione, e riproducendo il medesimo esempio colle parole del Santo **, sembra che vogliate lasciarlo in contradizione con sè stesso. Il che mi proverò a dimostrarvi più largamente.

XXIX. Egli è vero che Sant'Alfonso stabilisce il principio *lex dubia non obligat,* il quale non fu mai da me impugnato. Ma badate che il Santo non s'arresta a questo solo principio, anzi egli lo tempera incontanente, ponendovene al fianco un altro, quello del possesso, che s'annuncia: *melior est conditio possidentis.* E quantunque egli dica che questo secondo principio si forma dal primo; tuttavia tanto se si considera la cosa in sè stessa, quanto se si considera la maniera con cui il santo Moralista lo maneggia, egli è chiarissimo che questo secondo tempera e modifica il primo. E di vero, supponete un caso in cui la legge sia dubia, sia dubio se la legge si estenda a quel caso. Credete voi che Sant'Alfonso giudichi incontanente che cessi ogni obligazione? Sareste ingannato, se così pensaste. Il Santo in quella vece distingue accuratamente due generi di casi. Trattandosi del primo genere, vi dirà che la legge dubia non obliga, e perciò non ha luogo alcuna obligazione. Ma trattandosi del secondo genere, non vi dirà più così; ma in quella vece vi dirà: convien badare se la legge, quantunque dubia, sia in possesso; ovvero se la libertà, dubia anch'essa, sia in possesso. Se la legge è in possesso, quantunque dubia, è da presumere che obblighi; se poi è in possesso la libertà, allora ed allor solo vale il principio, che la legge dubia non obliga *Quaestio tantum esse potest* (queste parole mostrano da sè stesse una

* *Lettera* al Barciulli, n. 11.
** *Lettera* dello Scavini, n. 13.

modificazione fatta al principio, che la legge dubia non obliga), *an in quolibet dubio morali possideat lex, aut libertas. Antiprobabilistae dicunt semper legem possidere; nos vero dicimus, aliquando possidere legem, aliquando libertatem, nempe cum lex non est adhuc promulgata. Haec (dico) quaestio est; sed nemo negare potest principium, meliorem semper esse possidentis conditionem. Casu igitur quo possidet lex, pro ea standum est; si vero possidet libertas, standum pro libertate. Ad dignoscendum autem, pro qua parte in dubiis stet possessio, videndum pro qua stet praesumptio* *. Questo genere di casi, nei quali la legge dubia obliga perchè è in possesso, e perciò si dee presumere come certa, benchè non sia tale, son quelli ne' quali l'applicazione della legge dipende da un fatto. Se questo fatto è tale, che quantunque dubio si dee presumere come certo, in tal caso anche la legge dubia che gli corrisponde ha la stessa forza come se fosse certa. Se poi il fatto non si può presumere, ma deve esser provato, allora si ritiene come dubio, e dubia anche la legge, e quindi senza obligazione. *Praesumptio vero stat pro ea parte, quae non tenetur ipsa factum probare, sed onus probandi illud transfert in alteram: « factum enim non praesumitur, » nisi probetur »; quod est aliud principium approbatum a L. 2 de Probation. In dubio igitur factum non praesumitur, sed est probandum. Si vero factum est certum, puta si matrimonium certe est initum, et dubitatur an rite initum sit, aliud principium servari debet: « in dubio omne » factum praesumitur recte factum »; sive « in dubio » praesumitur factum, quod de jure faciendum erat »; sive: « standum pro valore actus »* **. Osservate bene

* Th. mor. l. I, n. 26.

** Th. mor. l. I, n. 26.

queste ultime sentenze: *in dubio omne factum praesumitur recte factum; in dubio praesumitur factum quod de jure faciendum erat; sive, standum pro valore actus.* E non vedete voi che esse sono propriamente quelle che si debbono applicare al caso dello sperimento triennale, e che la ragione per la quale è lecito quell' esperimento, non è già perchè la legge dubia non obblighi, ma perchè si presume e si deve presumere, dopo il fatto certo del contratto matrimonio, che non vi sia quell' impotenza di cui pur si dubita? Or questa è la maniera che io usai a risolvere quel dubio nella lettera a monsignor Barciulli (13-17), maniera conformissima, per usare le stesse parole che ho usate allora, alla mente del Santo, e che giustifica ad evidenza la concessione di quell' esperimento. Il dubio *an lex de non fornicando extendatur ad illum casum,* qui non esiste, non essendovi alcun pericolo di fornicazione nell'opera de' conjugi, di cui non si può in alcun modo presumere l'impotenza, che dev'esser provata, e non v'ha altra via di provarla che quella *.

XXX. E questo è tanto vero che, come l'esempio da voi portato dell'usura, che noi abbiamo poco fa esaminato, così anche l'esempio dell'esperimento triennale, prova direttamente il contrario di quello che voi sostenete. Perocchè egli è un caso, nel quale quella che voi ritenete per legge dubia, quella appunto non obliga. Ascoltatemi, se vi piace. Voi dite che qnel matrimonio è dubio, che è dubio

* Si deve applicare lo stesso ragionamento alla decisione, essere lecito al conjuge che sta in dubio dell' impedimento rendere il debito al conjuge che sta in bnona fede, decisione che il Rev.° Scavini mi presenta a considerare « se voglio allargare le mio coguizioni » (Facc. 246, nota 1). E perchè poi il conjuge che sta in dubio non può domandare il debito? ce lo dica, di grazia, lo Scavini. Secondo lui l dubio di fatto trae seco il dubio di diritto; e però la legge d'astenersi dal domandare non lo obligherebbe.

se quella donna sia moglie di quel marito, che quindi è dubia la legge. Ottimamente. Dunque la legge, secondo voi, in quel caso non obliga: ma badate. Supponete che quei conjugi prima di venire all'esperimento che non sono obligati a tentare, d'accordo si separassero. Potrebbe l'uomo prendersi un'altra moglie e la donna un altro marito? No certamente. Ecco la legge dubia che qui obliga. E perchè gli obliga? forse perchè il matrimonio è certamente legitimo? no; ma perchè si presume tale, come quello che fu debitamente contratto. Supponete che l'uno de' due conjugi ricusasse di tentare lo sperimento e l'altro lo pretendesse; e che quello che ricusa argomentasse secondo la vostra morale così: « La legge è dubia: io non sono dunque legato dalla legge, e quindi non sono obligato a sottopormi all'esperimento ». Come decidereste voi stesso questa questione? Io non dubito che voi stesso la decidereste, come la decidono tutti gli altri teologi: cioè che il conjuge riluttante (a meno che non sia per motivo d'entrare in religione) sarebbe legato ed obligato a subire l'esperimento, non potendosi in altro modo verificar l'impotenza. Ecco la legge dubia che lega i conjugi. Supponete in terzo luogo che l'impotenza dubia fosse solamente dalla parte dell'uno de' conjugi, e l'altro dicesse di voler abbandonare la convivenza prima di tentare l'esperimento e passare a nozze più certe. Anche in tal caso gli sarebbe negato come cosa illecita: egli sarebbe considerato come legato e obligato, benchè la legge che lo obliga sia dubia, e vi abbia la sola presunzione a favore della medesima. Voi vedete adunque, che tanto è lungi che l'esempio del triennio, di cui menate tanto rumore, provi che la legge dubia non oblighi mai in nessun caso, che è anzi uno di que' casi in cui si verifica il contrario, un di que' casi ne' quali la legge dubia

obliga. E appunto perchè una tal legge lega ed obliga in questo caso, perciò gli sposi acquistano il diritto del triennale esperimento, e non possono, se non di unanime consenso, sottrarsi a questa legge *.

XXXI. Sant'Alfonso oltraciò distingue, come ho già detto nella lettera al signor canonico Barciulli, la probabilità del diritto dalla probabilità del fatto; e il fatto di cui parla è qualche male o danno, di cui niuno si dee esporre al pericolo di divenire autore. Onde dice, *numquam esse licitum uti opinione probabili probabilitate facti, cum periculo damni alterius aut sui ipsius* **. E ciò perchè quantunque il fatto dubio renda dubio se la legge immediata che proibisce quel male si estenda a quel caso, tuttavia vi ha sempre una legge superiore e riflessa, legge certa, che proibisce l'esporsi al pericolo di produrre quel male. Movendo da questa dottrina di Sant'Alfonso, o piuttosto da questa dottrina comune ai moralisti, io feci osservare che quando il dubio cade sull'*inordinazione intrinseca* di un'azione, l'oggetto del dubio è sempre il fatto, cioè il fatto se l'azione sia intrinsecamente disordinata o no; e

* Lo stesso argomento si può trarre dagl'innumerevoli casi ne' quali Sant'Alfonso applica il principio del possesso: rechiamone un solo. Si dubita se sia passata la mezza notte dal sabbato alla domenica, e perciò se si possa usar cibi grassi. Si dubita se sia passata la mezza notte dal giovedì al venerdì. Tanto nell'uno come nell'altro di questi due casi la legge è dubia, cioè è dubio se la legge che vieta il grasso si estenda a quel caso, ed è dubio nello stesso grado e per lo stesso motivo del non sapersi se sia passata o no la mezza notte; e notate che qui si tratterebbe non già di legge naturale, ma di positiva, onde potete argomentare a *minori ad majus*. Sant'Alfonso decide che nel primo caso vi sia obligazione d'astenersi dal grasso e non nel secondo; perchè nel primo, dice, è in possesso la legge, nel secondo la libertà. Egli è dunque chiaro che Sant'Alfonso non ammette il principio *lex dubia non obligat* illimitatamente, ma temperato da altri principj, e particolarmente da questo del possesso ossia della *presunzione*. E quanti sieno i casi simili a questo, credo che ognuno che abbia letto la morale del santo Vescovo non possa ignorarlo.

** Th. mor. l. I, n. 41, 42.

che, se l'azione portasse in sè questo intrinseco male, nessun principio riflesso basterebbe a fare che io non fossi l'autore di quel male o di quel danno, perocchè, come egregiamente dice Sant'Alfonso, *hujusmodi probabilitas minime aufert periculum damni; si enim opinio illa est falsa, non evitabitur proximi aut operantis damnum* *.

Ora che cosa risponde il Rev.° Scavini? Ecco le sue parole: « Questo dubio riguarda il fatto e non la legge, » dice il Rosmini. Rispondo: riguarda l'uno e l'altra; cioè » posto il caso del dubio *di fatto*, ne viene per conse- » guenza la questione *di diritto, an lex de non fornicando,* » *de non accedendo ad mulierem non suam extendatur* » *an non extendatur ad illum casum*. Così apertamente » Sant'Alfonso, e ciò basta a chi sostiene la sua sen- « tenza » **.

Ma questo è un distruggere Sant'Alfonso con Sant'Alfonso, perchè è un distruggere la distinzione che egli fa tra il dubio di fatto e il dubio di diritto; giacchè, se valesse la risposta dello Scavini, essa varrebbe per tutti i dubj di fatto che traggono seco necessariamente un dubio di diritto. E in fatti quando voi mi dite che « posto il du- » bio di fatto, ne viene il dubio di diritto, il dubio della « legge », in tal caso, o voi parlate della legge immediata, per esempio della legge che proibisce la fornicazione, o parlate d'una legge d'una riflessione superiore che proibisce anche il pericolo della fornicazione. Se parlate della legge immediata che proibisce la fornicazione, certo è dubio *an lex de non fornicando extendatur ad illum casum*, perchè l'azione essendo dubiamente fornicaria, è dubio s'ella sia vietata dalla legge proibente le azioni for-

* Th. mor, l. I, n. 41, 42.
** *Lettera* dello Scavini, p. 43, nota.

nicarie. E voi certamente parlate di questa legge immediata, della legge *de non fornicando*, e ne volete indurre, che dunque la legge non obliga, e che l'uomo può lecitamente far quell'azione. Che se parlaste della legge superiore d'evitare anche il pericolo della fornicazione, voi non potreste negare che su questa legge non cade alcun dubio, che è certa ed evidente, avendolo confessato voi stesso scrivendo: *lex naturae est abstinendi ab omni fornicationis periculo;* di questa certo non potete dire che è dubio *an extendatur ad illum casum*, nel quale vi è un fondato dubio che l'azione sia fornicaria. Vedete dunque qui la differenza fra la vostra dottrina e quella di Sant'Alfonso. Sant'Alfonso dice, che non si può operare lecitamente quando il dubio cade sul fatto del male e del danno che può esservi nell'azione, perchè, se bene sappia anch' egli che la legge immediata diviene con ciò dubia, diviene dubio se ella s'estenda a quel caso; tuttavia vi ha, dice, un' altra legge superiore certa che vieta d'esporsi a cagionare quel male. Voi all' incontro, fermandovi al dubio della legge immediata, e non considerando più la legge certa superiore, che pur avete confessato quando avete scritto: *lex naturae est abstinendi ab omni fornicationis periculo,* dite che « posto il caso del dubio di fatto, ne viene per » conseguenza la questione di diritto, *an lex extendatur ad illum casum* ». E fin qui dite bene, perchè parlate della legge immediata; ma poi dite male, tirandone la conseguenza che in tal caso non vi sia obligazione d'astenersi dall'azione, perchè vi ha un' altra legge superiore certa, e che deve essere osservata, la quale proibisce anche l'esporsi al pericolo di commettere quel male.

XXXII. Confesso che per me è difficile a vedere come il Reverendissimo Scavini qui mi accusi di saltare dalla

probabilità di fatto alla probabilità di diritto, con quest' interrogazione: « Chi non vede qui il salto mor» tale che si fa a piè giunti dalla probabilità di fatto alla » probabilità di diritto? » * A me sembra che questo salto lo faccia lui col suo principio, che « posto il caso de » dubio di fatto, ne viene per conseguenza la questione di » diritto » **. Egli concede con questo che il dubio cade sul fatto. E certo, egli è un fatto da verificarsi se l'azione contenga un intrinseco male o no; ma dice che questo dubio di fatto rende dubia la legge, e però non produce alcuna obligazione. All' incontro Sant'Alfonso dice, che nel dubio di fatto se l'azione contenga un danno altrui od a sè stesso, benchè la legge immediata sia dubia, tuttavia vi ha obligazione. Io volli richiamare lo Scavini a questi principj di Sant'Alfonso applicati coerentemente; volli mostrargli che il caso nostro era di quelli in cui trattavasi d'un dubio di fatto, durante il quale Sant'Alfonso nega che si possa operare lecitamente, e non di quelli in cui è semplicemente dubia la legge, ne' quali secondo il medesimo Sant'Alfonso si può lecitamente operare; ed egli mi risponde che io faccio un salto mortale dal fatto al diritto. Sarebbe stato meglio che avesse sciolta la mia difficoltà, se poteva. E veramente che, quando si dubita se un' azione sia disordinata o no, il dubio cada sul fatto del disordine che si teme nell'azione, questo sembra evidente. Che colui che opera in questo dubio, qualunque riflessione ci faccia sopra, non possa mutare la natura dell' azione, ed ella resti disordinata, s'ella è tale, questo pure è indubitato. Che colui che fa un' azione dubitando ch' ella contenga un disordine morale si esponga al pericolo di

* *Lettera* n. 9.
** Ivi pag. 43, nota.

rendersi autore del medesimo, anche qnesto non può esser negato. Che vi sia una legge certa, che ci comanda di astenerci da ogni pericolo di disordine morale, non è men chiaro: e col principio riflesso *lex dubia non obligat* ci vorrà lo Scavini disobligare dall' obedire a questa legge certa? Questa non è la dottrina di Sant'Alfonso, e a' miei occhi è una dottrina che pecca di lassismo.

XXXIII. Ma sapete che cosa mi risponde lo Scavini, quando io dico, che oltre la legge immediata che vieta di fare una cosa intrinsecamente malvagia, la quale può esser dubia se è dubia l'intrinseca malvagità dell' azione, ve n'ha un'altra superiore, sempre certa, che mi proibisce d'espormi anche al pericolo di farmi autore di quel male intrinseco? « Rispondo, dice, con una distinzione, che è » pure di Sant'Alfonso: *la legge, quando trattasi di male* » *intrinseco, è sempre certa e patente,* in sè ed in gene- » rale, concedo; è sempre *certa e patente* relativamente » ed in particolare in chi dubita quanto alla forza di obli- » garlo, quando vi sono due opinioni contrarie, egual- » mente probabili *hinc inde* e di egual peso, nego » *. Prescindendo che qui si parli del caso in cui nasca il dubio dal contrasto di due opinioni contrarie, laddove noi parliamo del caso in cui l'uomo ha delle ragioni per dubitare fondatamente dell'intrinseca malvagità delle azioni (e queste due specie di dubj sono diversissime, come abbiam detto di sopra); la risposta del Reverendissimo Scavini non potrebbe riguardare che la legge immediata, e non la legge superiore e riflessa di cui noi parliamo, altrimenti ella distruggerebbe gli stessi principj riflessi. A ragion d'esempio: Sant'Alfonso parlando del dubio se un oggetto che io voglio colpire sia un uomo, dice « che scoccando la

* *Lettera* n. 10.

» saetta nel dubio probabile che quella cosa sia uomo o sia » fiera, non si opera contro una legge dubia, ma contro una » legge certa ». Ora se voi gli rispondeste: « Distinguo: è certa e patente in sè ed in generale, concedo; è certa e patente relativamente e in particolare in chi dubita quanto alla forza di obligarlo, nego »: vi parrebbe di aver fatta una buona risposta alla dottrina di Sant'Alfonso? Io non credo. E perciò non avete fatto una buona risposta nè pure a me. Perocchè quando io dissi, che vi ha una legge che vieta anche il pericolo di commettere un'azione intrinsecamente malvagia e peccaminosa, ho detto una cosa tanto certa ed evidente, quanto quella che ha detto Sant'Alfonso, che vi ha una legge certa di non mettere a pericolo probabile la vita del prossimo, nelle quali cose non si dà ignoranza invincibile. E dico non si dà ignoranza invincibile in questo senso, che quando l'uomo già conosce che cosa sia una specie di peccati, per esempio, la fornicazione, vietata dalla legge naturale e divina, egli sa anche implicitamente di dover fuggire quelle azioni delle quali ha un fondato dubio che sieno fornicarie, e perciò relativamente e in particolare per costui la legge è certa.

XXXIV. Un altro principio di Sant'Alfonso ammesso da tutti i moralisti, non escluso lo Scavini, è che nel dubio pratico non si può mai lecitamente operare: *Numquam esse licitum cum conscientia practice dubia operari;* e ciò perchè? *quia qui se exponit periculo peccandi, jam peccat, juxta illud: Qui amat periculum, in illo peribit* *. Nel dubio pratico, come nello speculativo, la legge è dubia. Ora se col principio riflesso *lex dubia non obligat* si potesse cangiare ogni dubio pratico in dubio speculativo, e così formarsi la coscienza riflessa di non peccare, e

* Theol. mor. l. I, n. 22.

quindi operare lecitamente; in tal caso per tutti quelli che seguono una tal morale diverrebbe affatto inutile l'avviso del Savio: *Qui amat periculum, in illo peribit,* che Sant'Alfonso applica al dubio pratico: il che sembra già un primo assurdo.

XXXV. Ne verrebbe in secondo luogo, che il dubio pratico non potesse mai aver luogo se non negli ignoranti, cioè in quelli che non hanno imparato che *lex dubia non obligat;* giacchè con questo principio svanisce ogni dubio, secondo il Reverendissimo Scavini, per tutte le materie sia della legge positiva sia della naturale.

XXXVI. Ma se discendendo da questre astrazioni cerchiamo che cosa sia il dubio pratico, e troviamo che è quello che cade sull'onestà e liceità dell'azione, incontanente vedremo che, se si tratta di un'azione certamente onesta, ma si dubita però se sia proibita dalla legge positiva, noi potremo benissimo dire: la legge dubia non ha forza, e però non può rendere inonesta quell'azione che è per sè stessa onesta, giacchè in questo caso l'inonestà dell'azione non potrebbe venire che dalla legge straniera all'azione; e così, deposto il dubio, potremo lecitamente operare. Ma se all'incontro si tratta di un'azione della cui inonestà si dubita, in tal caso come posso io accertarmi di fare certamente un'azione onesta? l'accertarmi di questa non dipende dall'esame di una legge straniera all'azione. Perocchè l'inonestà dell'azione non le viene dal di fuori, ma l'ha in sè stessa, è proibita in sè stessa. Mi rimarrà dunque sempre il dubio di fare un'azione inonesta e peccaminosa, fino a tanto che non arrivi, esaminando l'azione stessa, a persuadermi ch'ella non contiene in sè alcuna inonestà, alcun disordine morale. Dunque questo caso non si può risolvere col principio *lex dubia non obligat,* ma

solo coll'esame dell'azione stessa. Applichiamo tutto questo al caso dell'azione dubiamente fornicaria. Eccovi l'argomento.

L'uomo sa di certo che la fornicazione è peccato.

Dubita se in quell'azione si contenga fornicazione.

Dunque egli dubita se in essa si contenga peccato. Il dubio cade dunque sull'onestà dell'azione, e però è pratico: ma questo dubio non può cessare, se non a condizione che mi persuada che quell'azione non contiene fornicazione di sorte alcuna; perocchè fino a tanto che io dubiterò che ne contenga, dubiterò ancora ch'ella sia peccaminosa, e così avrò sempre in me il dubio pratico di peccare. Egli è dunque evidente, che questo dubio pratico non si può deporre con alcun principio riflesso, ma solo col trovare la verità se quell'azione contenga o no quell'inordinazione morale che si dice fornicazione.

In tutti questi casi adunque, nei quali il dubio cade sul fatto d'un disordine morale intrinseco alle azioni, non si tratta mai di una legge dubia; e però non vale il principio riflesso *lex dubia non obligat;* ma di una legge certa, e certa in particolare per l'uomo operante, perchè si suppone che quest'uomo conosca che quella inordinazione intrinseca è peccato, e conoscendo questo egli conosce ancora, almeno implicitamente, che non deve esporsi al pericolo di commettere quella inordinazione peccaminosa, giacchè *qui amat periculum, in illo peribit.*

XXXVII. E per verità l'odio al peccato deve essere assoluto e, come dice il catechismo, grande sopra ogni cosa e universale. Or come si può dire che un uomo abbia quest'odio assoluto del peccato, quando, presentandosi alla sua mente un'azione la quale ha una probabilità uguale di essere in sè stessa peccaminosa e un'altra probabilità di non essere, tuttavia si risolve a farla, cioè espone sè stesso

ad una ugual probabilità di commettere un'azione illecita o una lecita; come è possibile che quest'uomo abbia una volontà sincera di evitare affatto il peccato? come è possibile ch'egli si persuada di non essere obligato a fuggire il pericolo di commettere quel peccato? Venga dunque un teologo, e gli dica: Coraggio; opera pure, perchè v'ha un principio che disobliga dal non esporti a fare quell'azione dubiamente malvagia; tu sei ignorante; sappi che noi dotti abbiamo trovato la maniera di liberarti dagli scrupoli, perchè abbiamo trovato che la legge dubia non è legge, e di conseguente se tu dubiti che un'azione sia un peccato per sua intrinseca natura, basta che tu pensi che non v'ha nessuna legge che ti obblighi ad evitarla, quantunque ci potrebbe essere nell'azione ed anzi è fondatamente probabile che ci sia quell'inordinazione che costituisce il peccato, e quell'azione per te non è più peccato, e se anche fosse poi veramente peccaminosa, tu non hai fatto che un peccato materiale e non formale, perchè ti sei fatta la coscienza di non peccare. Se il pover uomo, a cui si tenesse questo discorso, non fosse preso da alcuna febre di passione, io credo che ne rimarrebbe persuaso, e si asterrebbe tuttavia dall'azione che teme intrinsecamente peccaminosa; ma se il pover uomo sentisse dentro la passione e l'inclinazione al male che suol essere nei figliuoli di Adamo, e che annuvola in essi sì facilmente la ragione; io credo che ringrazierebbe il teologo dell'avergli additata una via sì comoda di salvarsi, e farebbe i fatti suoi, cioè quelli della sua carne, facendo tacere i rimorsi della coscienza. Reverendissimo Scavini, scusatemi se vi dico che questo è lassismo.

XXXVIII. Un peccato oggettivamente considerato non ha certo ancora la natura di peccato soggettivo e formale; ma

tosto che l'uomo lo conosce per peccato oggettivo, se non lo fugge, egli pecca soggettivamente e formalmente, e per fuggirlo pienamente, deve evitare anche quelle azioni dove egli solidamente dubita che ci sia; e se non lo fa, non è vero che egli lo fugga assolutamente, non è vero che egli assolutamente nol voglia, perchè quando non si vuole assolutamente una cosa, si evita anche il pericolo probabile d'incontrarla.

Col principio adunque del dubio pratico di Sant'Alfonso, rettamente inteso ed applicato, si viene alla stessa nostra conclusione, cioè si viene a conoscere che, quando il dubio cade sull'inordinazione interna d'un'azione che la renda oggettivamente peccaminosa, non vale il principio *lex dubia non obligat;* ma vale quell'altro, che si deve evitare, non solo il peccato, ma anche il pericolo del peccato, avendovi in questo caso nell'uomo una bastevole cognizione del medesimo che da oggettivo lo rende anche soggettivo e formale se fa l'azione.

XXXIX. È principio fondamentalissimo della dottrina morale di Sant'Alfonso, che il teologo sia rigoroso quando trattasi di peccato formale. Ora se un uomo sa con grave probabilità che costituisca un vero dubio, che un'azione sia intrinsecamente peccaminosa, e tuttavia liberamente la commette, pecca formalmente, perchè con piena cognizione e libertà s'espone a peccare. Nè dite che se la cosa fosse così, lo stesso si dovrebbe conchiudere anche d'un'azione che è dubiamente proibita dalla sola legge positiva. La differenza è immensa: perchè in questo secondo caso l'azione non è punto peccaminosa; e se l'uomo la credesse tale, questo avverrebbe per un errore della sua mente che può benissimo deporre, laddove nel primo caso l'azione è peccaminosa non già per un errore della sua mente, ma in

verità. E nel vero il credere che una legge dubia renda peccaminosa un'azione per sè onesta, questo è un errore; ma il credere che un'azione, su cui cade un grave dubio che possa in sè stessa essere inonesta, sia peccaminosa, questa è una verità. Ora i principj riflessi sono utilissimi se si usano a toglier via l'errore dalla mente, ma sono dannosissimi se si usano a toglier via dalla mente e dalla coscienza degli uomini la verità.

XL. E tutto questo si può provare colle sentenze di Sant'Alfonso. Qual è la ragione, per la quale Sant'Alfonso dice che quando la legge è dubia si può operare? Non è già precisamente perchè la legge sia dubia; ma perchè allora è certo che non esiste, che non è sufficientemente promulgata nell'uomo particolare, che non ha valore nessuno. *Nam ad licite operandum*, dice, *sola non sufficit probabilitas, sed requiritur moralis certitudo de honestate actionis*. E ancora: *sola probabilitas* (*nota sola probabilitas*) *haud firmum praebet fundamentum ad licite operandum* *. Onde, se la legge che si dice dubia fosse veramente legge dubia, renderebbe dubia l'onestà dell'azione; ma il fatto è, che quello che si dice legge dubia, non è legge in nessuna maniera, non ha nessun valore affatto nè certo nè probabile. Ma questa ragione non vale nel dubio fondato di una inordinazione intrinseca all'azione, perchè in tal caso questa inordinazione stessa è il fondamento della legge che proibisce, di maniera che quell'azione è *prohibita quia mala*, e non *mala quia prohibita;* sicchè il conoscere l'inordinazione intrinseca è lo stesso che il conoscere la legge, ancorchè non si riflettesse a Dio che proibisce quell'azione; come osserva Sant'Alfonso, che dice: *Qui cognoscit offendere naturam, necessario etiam offendit*

* *Morale sisthema*, l. I, n. 53.

naturae auctorem, qui est Deus, etiamsi de Deo non cogitet *. Se dunque l'inordinazione intrinseca d'un'azione è per l'uomo il medesimo che la legge, la legge non può cessare se non cessa l'inordinazione. Ora l'inordinazione non cessa a cagion del mio dubio, perocchè ella è un fatto che non riceve l'esistenza da'miei atti e coi miei atti non posso annullare, se quel fatto vi è. La legge positiva è annullata per me col mio dubio della sua non esistenza; ma l'inordinazione intrinseca dell'azione non è annullata. Ella dunque resta, benchè sia per me dubiosa, e quindi resta l'obligazione che viene da lei, benchè anch'essa dubiosa; ma questa obligazione dubiosa io non posso distruggerla e rendere l'obligazione nulla, perchè non posso render nulla col dubitarne l'inordinazione intrinseca all'azione da cui quella proviene. Rimanendo dunque dubiosa l'obligazione, e non potendo risolversi col principio riflesso *lex dubia non obligat;* ella m'impedisce di operare, per un altro principio riflesso che dice che *ad licite operandum sola non sufficit probabilitas, sed requiritur moralis certitudo de honestate actionis.* E quindi in questi casi l'obligazione dubia equivale ad obligazione certa: perchè l'onestà dell'azione non è moralmente certa, se non è moralmente certo ch'ella non sia intrinsecamente disordinata; e fino che dura l'incertezza, dura l'obligazione di evitarla, secondo gli stessi principj di Sant'Alfonso.

XLI. Sant'Alfonso argomenta in un modo simile, quando vuole provare l'obligo di evitare l'occasione prossima del peccato. Egli osserva che alcuni autori lassi applicano anche a questo caso il principio riflesso della legge dubia: *ubi enim*, dicono, *periculum non est certum, non potest ibi adesse certa obligatio illud effugiendi* **; e così deve

* Th. mor. l. I, n. 174.
** Th. mor. l. V, n. 63.

dire ognuno di quelli che vogliono dare al principio *lex dubia non obligat* un'estensione illimitata. Questi autori adunque sostenevano, che chi s'espone al pericolo probabile di peccare mortalmente, non pecca purchè prima si formi la coscienza di non peccare col principio riflesso che la legge è incerta e però non produce obligazione; dicevano anch'essi: « distinguo; se si parla di un dubio pratico di peccare, esponendosi all'occasione prossima, *nego;* se si parla di un dubio meramente speculativo, quale diventa, formata che sia la coscienza di non peccare, col principio che la legge dubia non obliga, *concedo* ». Ma Sant'Alfonso rifiuta giustamente questa sentenza, e dice: *omnino tenendum oppositum;* e soggiunge quella ragione che dicevamo: *ratio convincens; quia si est illicitum uti opinione probabili sine justa causa, cum periculo damni alieni spiritualis vel temporalis, ut certum est apud omnes, — quanto magis id non licebit, ubi periculum imminet propriae animae?* E secondo Sant'Alfonso non vale il dire, che colui che s'è formata la coscienza di non peccare, non ha peccato coll'esporsi meramente all'occasione prossima, supponendo che quella volta che s'è esposto non sia caduto; perchè quella coscienza riflessa è vincibilmente erronea, e non toglie la coscienza diretta che rimane nell'uomo, e necessariamente l'avvisa che esporsi al pericolo di peccare è già peccare.

Ora egli è da conchiudersi appunto il somigliante, ogni qual volta l'uomo si fa lecito di operare col dubio fondato se in una azione v'abbia un'intrinseca inordinazione, ossia un intrinseco peccato; perocchè se in quell'azione vi ha il peccato intrinseco, essendo questa cosa di fatto, cioè inerente alla natura dell'azione, è un male che non può essere tolto via colla coscienza riflessa di non peccare: quando

anzi insieme con questa mia coscienza riflessa rimane la cognizione, che in quell'azione può avervi la detta inordinazione, e che quindi operando mi espongo al pericolo di produrla, e per fermo mi vi espongo volontariamente e colla cognizione del male; di maniera che, quando dubito se un'azione sia intrinsecamente peccato o no e la voglio, voglio con questo atto tutta l'alternazione contenuta nel dubio, cioè voglio egualmente e indifferentemente l'onestà e l'inonestà che nell'azione ci può essere. Onde in tal caso se c'è nell'azione quel peccato, che io prevedo con probabilità esservi, io sono quello che lo commetto formalmente; e però in tutti questi casi si verifica, che l'uomo, *quamvis reflexe tunc non peccet, exercite tamen et in facto esse jam peccat,* per usare la giustissima maniera di parlare di Sant'Alfonso.

XLII. Si dirà, che altro è l'esporsi ad una occasione prossima di peccare, e altro è il fare un'azione nella quale si dubita se vi sia un intrinseco peccato. E convengo che l'un caso non è l'altro; ma dico che si riducono allo stesso principio, e anzi, argomentando dal meno al più, dico che se l'uomo si dee astenere dall'occasione prossima di peccare, molto più si dee astenere da un'azione della quale ha un ragionevole dubio che contenga un intrinseco peccato. Perocchè l'occasione prossima di peccare può trovarsi anche in un'azione che, in sè stessa considerata, è certamente lecita; e tuttavia l'uomo si dee astenere da essa per non isdrucciolare poi all'illecita: dunque se per evitare il peccato io talora debbo astenermi anche da un'azione che è certamente lecita; quanto più per lo stesso fine non mi dovrò astenere da un'azione, della quale io dubito che sia illecita per l'intrinseca inordinazione che probabilmente contiene? Si ripeterà, che l'intrinseca inordinazione non è pecca-

to, quando mi formi la coscienza riflessa di non essere obligato ad evitarla. Ma replicherò anch'io: che cosa vuol dire un'intrinseca inordinazione morale, se non un peccato oggettivamente considerato, il qual diventa soggettivo e formale se io non mi curo di evitarlo? perocchè queste maniere di parlare: male intrinseco, inordinazione morale, e peccato sono perfettamente sinonime. Come poss'io dunque ragionevolmente persuadermi di non essere obligato ad evitare l'inordinazione morale intrinseca, quando so di essere obligato ad evitare il peccato? Potrò io colla mai persuasione riflessa fare che quello che è peccato non sia più peccato? che non ci sia più inordinazione intrinseca in quell'azione, della qual dubito che ci sia? e questo dubio non mi cessa, mediante quella riflessione che mi si vuol far fare: perocchè se quella inordinazione c'è, ella si rimane di fatto a malgrado del mio riflesso. Persuadendomi di non peccare coll'espormi a far ciò in cui dubito che vi sia peccato, non ho fatto che ingannare me stesso. Nè si può dire, che io non so se vi sia inordinazione morale in quell'azione, ma solo ne dubito; perocchè nè pure nell'occasione prossima io non so con certezza se cadrò, e pure devo evitarla: perocchè, quantunque cosa lecita in sè, mi conduce probabilmente a peccare. Non è dunque necessario che io abbia una cognizione certa del peccato intrinseco che si racchiude in un'azione, ma basta che io ne dubiti per doverla fuggire, perchè non solo debbo evitare il peccato, ma anche il pericolo del peccato.

XLIII. Illustriamo la cosa con un altro esempio tolto dal Santo. Si dubiti se un'azione per sè lecita, fatta in presenza di persone di tenera età, sia per essere scandalosa o no. Si potrà ella fare senza necessità? Credo che ogni buon moralista lo negherà con Sant'Alfonso, che dice: *Mu-*

lier, quae ex ornatu etiam convenienti suo statui probabiliter praevidet, aliquem in particulari lapsurum mortaliter, tenetur ad breve tempus eum dimittere *. Se bene adunque l'azione sia dubiamente scandalosa e per sè stessa onesta, tuttavia se non v'è necessità di farla, si deve ommettere; quanto più se si teme con ragionevole dubio che l'azione non sia punto in sè onesta, ma contenga anzi un intrinseco peccato?

XLIV. Ma i nostri avversarj non si stancano di ripetere, che col principio riflesso che la legge dubia non obliga, l'uomo si forma la coscienza di non peccare, e che quindi non pecca. Rispondiamo senza perdere la pazienza. Sarà vero che quell'uomo ingannato non intenda peccare; ma ricordatevi quell'altro principio di Sant'Alfonso, che *generaliter sufficit ponere destructivum cujusvis virtutis, ut illa offendatur, ETSI HOC NON INTENDATUR; prout si quis occidit inimicum in Ecclesia, etiamsi non intendat religionem offendere, tamen non solum peccat contra justitiam, sed etiam contra religionem, cum IPSO FACTO eam laedat* **. Non basta dunque, secondo Sant'Alfonso, avere un'intenzione astratta e generale di evitare il peccato per non peccare; ma ci vuole un'intenzione anche particolare d'evitare tutto quello che DI FATTO può esser peccato; non basta aversi fatta a mano, coll'abuso de' principj riflessi, una coscienza erronea, ma ci vuole la coscienza sincera, che non s'inganni a posta da sè stessa per poter fare quello che le attalenta ed evitare così il rimorso.

XLV. Io potrei cavare molte altre prove della mente del Santo dalle dottrine che egli espone toccanti il sesto precetto: ma non voglio entrare troppo addentro in così di-

* Th. mor. l. II, n. 54.
** Th. mor. l. II, n. 45.

sgustosa materia, scrivendo specialmente in italiano. Tuttavia addurrò un solo caso, che è propriamente il caso nostro *in terminis*. Si propone il Santo la questione, se si possano lecitamente espellere dal corpo umano certi umori corrotti. Risponde che, se si conosce con certezza che siano corrotti, si può, usando le debite precauzioni; ma se si dubita se sieno corrotti o no, non si può. E perchè? perchè quando vi ha questo dubio, allora vi ha altresì il dubio se l'azione sia contraria alla castità; giacchè se sono corrotti, non è contraria, e se non sono, ella è tale. Cavatene voi la conclusione: non è ella qui chiarissima la mente del Santo, che quando di un'azione si dubita che possa contenere in sè quell'intrinseco disordine, che si oppone al sesto precetto, ella si deve intralasciare, senza che si possa far giocare la pretesa distinzione fra il dubio speculativo ed il pratico, perchè non ci può cadere che questo secondo? E vale lo stesso di necessità logica per ogni altra inordinazione intrinseca che possa trovarsi in un'azione. No, il Santo non ricorre qui al principio che la legge dubia non obliga; non dice, come dite voi, che « quando è dubio il fatto, ne viene per conseguenza la questione di diritto, *an lex de non fornicando extendatur ad illum casum* », non dice questo, ma dice anzi tutto il contrario. Compiacetevi dunque di considerare attentamente questa sua sentenza nella Teologia Morale, l. III, n. 478.

XLVI. Raccogliendo ora le vele della nostra navigazione, io debbo conchiudere, anche dopo la vostra risposta, quello stesso che avevo detto nella lettera al Barciulli, cioè che per ben intendere qual sia la mente di Sant'Alfonso, non convien prendere isolatamente il principio *lex dubia non obligat*, e farne l'applicazione anche a tutti quei casi,

nei quali il dubio cade sull' intrinseco male contenuto nell'azione; ma convien riflettere, che quel principio va temperato da tutti quegli altri che Sant'Alfonso vi pone al fianco, e coi quali lo limita: e questa è quella distinzione che io facevo « fra il prendere le grette parole del Santo, e il cercare il fondo de' suoi sentimenti ».

Il che non ho mai detto per innanzi, e non dico ora per quel fine indegno di una persona cristiana, che voi mostrate di sospettare, cioè per iscreditare il Compendio che voi avete fatto della Teologia Liguoriana. Io spero che, riflettendo su di ciò, la vostra stessa modestia v' impedirà di credere, che chi volesse screditare l' opera vostra, non potesse trovarvi altro neo, eccetto quello che ci ho toccato io. E però assicuratevi, che non la vostra reverendissima persona, non il vostro libro ebbi io mai per fine nello scrivere; ma sì scrissi coll'unico intendimento della carità del prossimo, che *urget nos* a non tacere quelle cose che crediamo poter conferire alla salvezza delle anime, eziandiochè riescano acerbe all' umanità dei nostri amici: e però se quello che ho detto è vero, approfittatevene, e se non è vero, correggetelo, e mostrate l' errore, chè ve ne saprò grado, e non dirò per questo che mi vogliate male; anzi egualmente mi sarà caro, o che voi siate compagno a me, o che io sia compagno a voi nel possesso della verità.

FINE.

Prezzo Ital. lir. 2.